[illegible]

تجرید العقاید

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

خير الكلام حمد الملك العلام بابداع العالم على احسن وجه ونظام خلق الارض والسموات العلى بقدرته القاهرة وجعل
الامر يتنزل بينهن بحكمته الباهرة وفضل العالمين على العالمين وهداهم سبيل الرشاد وكرمهم بسلوك طريق النجاة
في معرفة المبدا والمعاد ثم الصلوة على رسوله الذي اظهر شرايع النبوة بالحجج القاطعة وابان النواميس
الالهية بالبراهين الساطعة وعلى اله واصحابه الذين خصوا بالتجريد والتفريد عن الشكوك والشبهة في اسرار
الايمان والتوحيد اما بعد فان اسنى الايادي وافضل النعم وانفس الجواهر المودعة في بني آدم هو العلم الذي
من تحلى به فقد فاز بالقدح المعلى وبلغ المقصد الاقصى وتسنم الذروة العليا فانه من جلايل صفات الالوهية وخواص
سمات الربوبية وهو لكمال افضل الذخاير والسعادات واكمل الفضايل والكمالات وكيف لا وقد ورد في فضايله ومناقب
اهله ايات محكمات واحاديث متواترات وعلم الكلام الذي هو اساس الشرايع والاحكام ورئيس قواعد عقايد الاسلام
اجل العلوم موضوعا واقومها اصولا وفروعا واقواها حجة ودليلا واجلاها محجة وسبيلا واعز ما يرغب فيه ويعرج عليه
واهم ما تناخ مطايا الطلب لديه اذ به يعرف احوال المبدا والمعاد واسرارها وبه يكشف عن وجوه حقايق الماهيات
استارها ويعلم منه احكام الشريعة النبوية الطاهرة وبه يحصل الوقوف باحوال الانسان في النشاة الاولى والاخرة فمنه الاطلاع
على مشاهدات الملك ومغيبات الملكوت وبه يظهر اسرار اللاهوت وينهتك استار الجبروت فهو اولى بان يصرف عنان
الهمة نحو تحصيله ويضرب اذيال الطلب على منطقة الاجتهاد في تكميله هذا وان كتاب التجريد الذي صنفه في هذا الفن
المولى الاعظم والحبر المعظم قدوة العلماء الراسخين اسوة الحكماء المتالهين نصير الحق والملة والدين محمد بن محمد الطوسي
قدس الله تعالى نفسه وروح رمسه تصنيف مخزون بالعجايب وتاليف مشحون بالغرايب فهو وان كان صغير الحجم وجيز النظم فهو
كثير العلم عظيم الاسم جليل الشان رفيع المكان حسن النظام مقبول ائمة العظام لم يظفر بمثله علماء الاعصار ولم يات بشبهه
الفضلاء في القرون والادوار مشتمل على اشارات الى مطالب هي الامهات مشحون بتنبيهات على مباحث هي المهمات
مملو بجواهر كلها كالفصوص محتوي على كلمات يجري اكثرها مجرى النصوص متضمن لبيانات معجزة في عبارات موجزة وتلويحات
رايقة لكمالات شايقة شعر تفجر ينبوع السعادة من لفظه ولكن معانيه لها السحر يسجد وهو في الاشتهار كالشمس في رابعة
النهار وتداولته ايدي النظار وتسابقت في ميادينه جياد الافكار ثم ان كثيرا من العلماء وجماعة غفيرا من الفضلاء



وجهوا نظرهم الى شرح هذا الكتاب ونشر معانيه والفحص عن دلايله والكشف عن مبانيه وصرفوا هممهم الى ايضاح مشكلاته
وافصاح معضلاته وبذلوا الطاقة في كشف غطائه وهتك ستره وغشائه ومن تلك الشروح الطفها مسلكا واحسنها
منهجا هو الذي صنفه العالم الرباني والحبر الصمداني مولانا شمس الحق والدين الاصفهاني طيب الله ثراه وجعل
الجنة مثواه فانه بقدر طاقته حام حول مقاصده وبقدر وسعه جال في ميدان دلايله وشواهده وتلقاه الفضلاء
بحسن القبول والرضا وتمسك بهذا فحجتهم ارباب البصاير والنهى حتى ان السيد الفاضل الكامل كاشف معضلات المسايل
مولانا وسيدنا علي الشريف الجرجاني تغمده الله بغفرانه واسكنه الله فراديس جنانه قد علق عليه حواشي تشتمل على تحقيقات
رايقة وتدقيقات لايقة شايقة تتفجر من ينابيع تحريراته انهار الحقايق وينحدر عن علو تقريراته سيول الدقايق
ومع ذلك كان كثير من مخفيات رموز ذلك الكتاب باقيا على حالها وجليل من مكنونات كنوزه لم يقع نظر ناظر على
ظلالها مخدرات فوائده محجوبة عن الاذهان لم يطمثهن انس قبلهم ولا جان وعرايس نفايسه تحت الحجب مستورة
وغرايب استاره في خمار الغيب مهجورة بل كان الكتاب على ما كان من كونه كنزا مخفيا وسرا مطويا كدرة لم تثقب
ومهرة لم تركب لانه كتاب غريب في صنعته عجيب في شيمته تضاهي الالغاز لغاية ايجازه وتحاكي الاعجاز في اظهار
المقصد وابرازه لا ينكشف غطاه الا للاوحدي من الفضلاء ولا يتضح معناه الا للالمعي من الاذكياء واني بعد
ان صرفت في الكشف عن حقايق هذا العلم شطرا من عمري ووقفت على الفحص عن دقايقه قدرا من دهري فما من
كتاب في هذا العلم الا تصفحت سمينه وغثه وما من صحيفة مزبورة في هذا الفن الا عرفت غثه وسمينه ابت نفسي ان
تبقى تلك البدايع تحت غطاء الابهام ويكون تلك الروايع في خفاء من الافهام فرايت ان اشرحه شرحا يذلل صعابه
ويكشف عن وجوه فرايده نقابه ويتضمن ما فيه من غوامض اسراره ويبين ما فيه من اللطايف التي وراء استاره
واضيف اليه فوايد التقطتها من ساير الكتب والدفاتر وزوايد استنبطتها بفكري القاصر وخاطري الفاتر فقصدت
بما عنيت وعمدت بما قصدت فجاء بحمد الله كما تحبه الاوداء ويرتضيه الاحباء والاخلاء شارحا للطايفه وحقايقه
كاشفا للاستار عن وجوه نكته ودقايقه لا مطولا فيمل املالا ولا مختصرا فيخل اخلالا مع تقرير لقواعده وتحرير
لمعاقده وتفسير لمقاصده وتكثير لفوايده وبسط لموجزه وحل لملغزه وتقييد لمرسله وتفصيل لمجمله وما الفوز بهذه السعادة
العظمى والكرامة الكبرى الا من ايام دولة السلطان الاعظم والخاقان المعظم مالك رقاب الامم خليفة الله في
العالم ماهد مهاد العدل والانصاف هادم اساس الجور والاعتساف والي لواء الولاية في الافاق مالك سرير الخلافة
بالارث والاستحقاق المجتهد في اعلاء سرادق الامن والامان الممتثل نص ان الله يامر بالعدل والاحسان مغيث

الدنيا والدين سلطان ابو سعيد كوركان لازالت الافاق مشرقة بانوار معدلته واغصان الخيرات مورقة بسحائب
مرحمته اغتنت غنايته بحوحاته اهل الاسلام معطوفة وهمته العليا الى تشييد مباني الشرع الشريف مصروفة قد اتصف
من الاخلاق باركانها وارضاها ومن الهمم باعلاها واسناها عتبته العلية محط رحال الافاضل وسوقه السنية مجمع امال
الاماجد والاماثل شعر هو الملك المنصور راياته ورأيه بسجاياه اقدام وحزم ونائل يلوذ به الاحرار من كل حطة
ويأوي الى عالي ذراه الاماثل فيمناه بحر موجه متلاطم ولقياه ضوء بدره متكامل فما الشمس ان قيست به مستنيرة
ولا الصبح صباح ولا البدر كامل من تحلى بمحبته فهو في طلح من الامال منضود ومن تحلى بمودته فهو في ظل من النعم
ممدود بنيان اعدائه مؤسس على شفا جرف روعان واوليائه مرصص في جنات تجري من تحتها الانهار فالحمد
لله الذي فضله على السلاطين تفضيلا واتاه ما كان من الفضائل جملة وتفصيلا وشرفه باكرومة ظاهرة الاشراق
والطلوع وخصه باروقة طاهرة الاعراق والفروع وجعل السنة الفضلاء بنشر ثنائه منطلقة ورقاب العلماء
بطوق عطائه منطوقة اللهم اجعل جنابه لموارد الامال ومعاهد الاقبال ومعادن اليمن والكرامة ومواطن الامن
والسلامة وزده توفيقا على تربية العلماء وتقوية الفضلاء واجعل ما يوصل الى ذوي العلم من نعمه مشكورا
وما يتواتر الى اهل الفضل من كرمه مبرورا من قال امين ابقى الله مهجته فان هذا الدعاء يشمل البشرا

بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه وعلى اكرم احبائه اي على اله واصحابه
الذين موصوفون بزيادة الكرم على من عداهم من محبوبيه افعل التفضيل ههنا بمعنى الزيادة على من اضيف اليه
وح لا يجب المطابقة لمن هو له افرادا وجمعا ويحتمل بناء على مذهب من ان يريد به عليا عليه السلم بل ان لا يكون
المكتوب بصورته على حرف جار بل اسمه مجرورا معطوفا على سيد انبيائه ويؤيده ما يوجد في بعض النسخ من التصريح
باسم النبي صلى الله عليه واله فاني مجيب الى ما سئلت من تجريد مسائل الكلام وترتيبها على ابلغ النظام
مشيرا الى غرر فرائد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما قادني الدليل اليه وقوي اعتقادي عليه
والله اسأل العصمة والسداد وان يجعله ذخرا ليوم المعاد وسميته بتجريد العقائد ورتبته
على ستة مقاصد لما كان المطلب الاعلى والمقصد الاقصى في علم الكلام هو العلم باحوال المبدأ والمعاد واحوال
المعاد مما لا يستقل باثباتها العقل بل يحتاج الى السماع من المعلم والمعلم في المعارف الالهية هو النبي صلى الله عليه واله
بالاتفاق والامام ايضا عند بعض وما يستقل العقل انما يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر و

العرض



العرض اما بامور عامة او غيرها لا جرم رتب المص الكتاب على ستة مقاصد الاول في الامور العامة الثاني في الجوهر والعرض
الثالث في اثبات الصانع تعالى الرابع في النبوة ص الخامس في الامامة ع السادس في المعاد ووجه الترتيب ظاهر
المقصد الاول في الامور العامة اي ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض
لما اورد كلا مما يختص لواحد منها في بابه احتاج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة اما بين الثلثة كالوجود و
العلية او بين الاثنين كالماهية والمعلولية فالبحث عن الامتناع لكونه من احوال العدم عن الوجوب والقدم
لكونهما من احوال الوجود ولذلك اوردها في فصل الوجود والعدم وفيه فصول ثلثة لانحصار الامور العامة
بالاستقراء في الوجود والعدم وما يتعلق بهما والماهية ولواحقها والعلية والمعلولية الفصل الاول
في الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين او الذي يمكن ان يخبر عنه ونقيضه
اي الذي لا يمكن ان يخبر عنه او بغير ذلك مثل قولهم الموجود هو الذي يكون فاعلا او منفعلا والمعدوم ما لا يكون
فاعلا ولا منفعلا تشتمل على دور ظاهر اما اشتمال التحديد الاول فظ لان الثبوت مرادف للوجود وكذا المنفي
المنفي للعدم واما الثاني فلان الامكان قد اخذ في كل من حدي الوجود والعدم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن
طرفي الوجود والعدم واما الثالث فلانه قد اخذ الكون في تعريف الوجود المرادف له وسلب الكون في تعريف
العدم المرادف له وما يقال من ان معنى الفاعل والمنفعل هو الموجود المؤثر والموجود المتأثر فمعنى ما لا يكون فاعلا
ولا منفعلا ما لا يكون موجودا مؤثرا ولا موجودا متأثرا وهذا سلب لقسمي الموجود ومتوقف على سلب مفهوم
الموجود وهو مفهوم المعدوم فضعفه ظ لانا لا نسلم ان معنى الفاعل هو الموجود المؤثر والمنفعل هو الموجود المتأثر
غاية الامر انه يسلم انهما لا يكونان الا موجودين وفي قوله وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين نظر اذ الوجود
والعدم لم يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم عرفا بهما واعتذر عنه بان مفهوم الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود
ومفهوم صيغة المفعول لكن مفهوم صيغة المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الموجود علم مفهوم
الوجود وان جهل جهل فلو احتاج الموجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف الموجود بالثابت
العين في الحقيقة للوجود وثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف وكذا تعريفه بما يمكن ان يخبر عنه تعريف له بحيث
بالامكان وكما ان تعريف الموجود المذكور صريحا دوري كذلك تعريف الوجود المذكور ضمنا دوري فقوله وتحديدهما
اي تحديد الوجود والعدم كما هو الظ بالثابت العين اي بما علم منه تحديده به او نقول ان الضمير راجع الى الموجود
المعدوم لانه الوجود والعدم عليهما او لانهما اطلقا عليهما تسامحا بالطلاق المشتق منه على المشتق وهو مشهور

والمآل في الكل واحدا اقول فيه نظر لانه يلزم لمقتضى هذا التحقيق ان يكون تعريف كل مشتق بمشتق تعريفا في الحقيقة
لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق اذ يمكن اجراء هذا الكلام فيه فيقال الحساس مثلا يشتمل على شيئين مفهوم الاحساس و
مفهوم صيغة الفاعل لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الاحساس علم مفهوم الحساس بتمامه
ولو جهل جهل فلو احتاج الحساس الى التعريف كان ذلك لاحتياج الاحساس اليه فلو عرف الحساس بمشتق كان ذلك تعريفا
في الحقيقة للاحساس بماخذ اشتقاقه مع انه ليس كذلك فانه قد يجوز تعريف المشتق بالمشتق ولا يجوز تعريف ماخذ الاشتقاق
بماخذ الاشتقاق مثلا يجوز تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة ولا يجوز تعريف الاحساس بالحركة بالارادة و
كذلك يجوز تعريف الناطق بالضاحك ولا يجوز تعريف النطق بالضحك وامثال ذلك اكثر من ان يحصى وتحقيق المقام
ان السؤال عن المشتق قد يكون عن نفس مفهومه فح ان اجيب بمشتق آخر فذلك يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ
الاشتقاق وقد يكون السؤال في هذا المقام بلفظ المشتق بل الاكثر والاولى ان يسال بلفظ المشتق منه لان مفهوم الصيغة
معلوم لكل احد وانما الاستفسار ليعلم مفهوم ماخذ اشتقاقه مثلا اذا اريد الاستفسار عن مفهوم المتحرك يقال ما الحركة
ويجاب بانه الخروج من القوة الى الفعل على التدريج فذلك كما يقال هذا تعريف في الحقيقة للحركة بالخروج لانه المحتاج
الى التعريف واما اذا كان السؤال عما صدق عليه المشتق الذي علم بوجه ما واريد ان يعلم بحقيقته او بوجه آخر
فح ان اجيب بمشتق آخر فذلك لا يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلا اذا سئل عن الانسان الذي علم بوجه
الضحك ويراد ان يعلم بوجه آخر وقيل هو الضاحك فالجواب بالكاتب ليس تعريفا للضحك بالكتابة كيف ولا يمكن حمله عليه و
اذا تقرر ان تعريف المشتق بالمشتق يكون على وجهين كما ذكرنا فلا شك ان تعريف الوجود بما يمكن ان يخبر عنه ليس من
قبيل الوجه الاول اذ لو كان كذلك لزم ان يكون تعريفا للوجود بامكان الخبر وهو مما لا يحمل عليه كما لا يخفى فلا يكون
معرفا له فلا يتمشى هذا الاعتذار فيه ولما ابطل تحديد الوجود والعدم بما ذكر اشار الى وجه الاعتذار لاولئك المعرفين
من الحكماء والمتكلمين في تحديدهما فقال بل المراد تعريف اللفظ وليس المقصود به تحصيل صورة غير حاصلة كما في سائر
التعريفات الحقيقية بل المقصود به الاشارة الى صورة حاصلة وتعيينها من بين الصور الحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور
موضوع بازاء الصورة المشار اليها فلا يقدح فيه ايراد ما هو مرادف للمعرف كما في التعريفين الاول والثالث بل مداره
على الالفاظ المفردة المرادفة فان لم توجد اوردت لها الفاظ مركبة دالة على مفهومه ولا يكون التفصيل المستفاد
منها مقصودا بل المقصود بها مجرد تعيين ذلك المعنى من بين المعاني المقصودة ولا يقدح ايضا ايراد ما يتوقف معرفته
على معرفة المعرف كما في التعريف الثاني لما ذكرنا من ان هذا التعريف ليس لتحصيل معرفة المعرف حتى يكون توقف معرفة

المعرّف

المعرف عليها دورا بل لا يمكن تحديد الوجود بحسب الحقيقة اذ لا شيء في المفهوم اعرف من الوجود اقول ان اراد ان
تصور الوجود بوجه ما يمتاز به عن جميع ما عداه بديهي وانه لا اعرف منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه فذلك مسلم بحكم
الاستقراء والرجوع الى الوجدان وان اراد ان تصوره بكنه حقيقته بديهي فذلك مم بل يمنع كونه متصورا بالكنه
والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافي عليه او بتوقف شيء على نفسه او بعدم تركب الوجود
مع فرضه او ابطال الرسم باطل استدل على بداهة تصور الوجود بوجوه اشار المص الى اثنين منها وحكم ببطلانهما
الاول ان التصديق بالتنافي بين الوجود والعدم اعني قولنا الشيء اما موجود واما معدوم بديهي ويتوقف على تصور
الوجود والعدم ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه وما يتوقف عليه البديهي اولى بالبداهة والثاني ان الوجود متصور
وليس ذلك بالكسب والا فاكتسابه اما بالحد وانه لا يكون الا بالاجزاء والوجود بسيط والا فاجزاؤه اما وجودات
فيلزم توقف الشيء على نفسه ضرورة توقف الكل على اجزائه واما ليست بوجودات فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر زائد
والا فلا وجود هناك اصلا اذ ليس ثمة الا تلك الاجزاء التي ليست وجودات فذلك الزائد هو الوجود وتلك الاجزاء
معروضاته فلم يكن التركيب في الوجود بل في معروضه مع انه فرض مركبا لا يقال لانم ان الوجود هو ذلك الزائد فقط
بل هو مع تلك الاجزاء فلا يلزم عدم تركب الوجود لانا نقول على هذا يكون الزائد جزءا له فينقل الكلام اليه واما بالرسم
وانه باطل اذ يتوقف على العلم باختصاص المرسوم به وهو يتوقف على العلم بالمرسوم وهو دور وبما عداه وهو مح لاستحالة
احاطة الذهن بما لا يتناهى اما بطلان الوجه الاول فلانا لانم ان ما يتوقف عليه البديهي بديهي فان التصديق البديهي
قد يكون اطرافه كسبية فان قيل نحن نستدل بان هذا التصديق بديهي بجميع تصوراته ومن جملتها تصور الوجود فهو بديهي
لا يق هذا مصادرة على المط فان من لانم بداهة تصور الوجود كيف يسلم بداهة جميع تصورات هذا التصديق لانا نقول
قد نعلم اجمالا ان هذا التصديق حاصل لمن لا يقدر على الاكتساب من البله والصبيان فنعلم كونه بديهيا بجميع تصوراته
ولا نلاحظ مع هذا العلم تفاصيل خصوصيات تلك التصورات والمقصود بالاستدلال حصول العلم ببداهة تصور الوجود
بخصوصه وهذا استدلال بالشكل الاول اذ حاصله ان تصور الوجود من تصورات هذا التصديق وكل ما هو من تصورات
هذا التصديق بديهي فتصور الوجود بديهي قلنا ان اردت ان جميع هذه التصورات بالكنه بديهي فمم وما ذكرته من
حصول هذا التصديق للبله والصبيان لا يدل عليه وان اردت انه بوجه ما بديهي فلا نزاع فيه واما بطلان الوجه
الثاني فلانا نمنع ان الوجود متصور بكنه حقيقته وان اردت انه متصور بوجه ما فلا يجديه نفعا لان الخلاف
في تصور الكنه وايضا نختار ان اجزاء الوجود وجودات ولا يلزم توقف الشيء على نفسه لجواز ان يكون صدق الوجود

ولو سلم فنختار ان تصوره بوجه ما بديهي ولا نزاع فيه

عليها معدها عرضيا كصدق الانسان على كل من اجزائه ولا استحالة فيه ذلك او نختار انها ليست بموجودات قوله فلا بد وان يحصل عند اجتماعها امر زائد ويكون ذلك الزائد هو الوجود قلنا نعم وذلك الامر هو مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع فان هذا المجموع لم يحصل الا عند الاجتماع وانه زائد على كل واحد واحد فرض انه غير الوجود فيكون التركيب في الوجود ثم ما ذكره منقوض بسائر المركبات التي علم تركيبها يقينا اذ نقول بعينه في السكنجبين مثلا او نختار ان الكتابة بالرسم قوله يتوقف على العلم بالاختصاص قلنا ثم بل يتوقف على الاختصاص في نفس الامر لا على العلم به سلمناه لكن العلم بالاختصاص لا يتوقف الا على تصور الموقوف بوجه ما فلا يلزم الدور وعلى تصور ما عداه اجمالا وليس نحو انما الحق هو الاحاطة بما لا تيناهي مفصلا لا يقتضي تصور الوجود اذا حصل للنفس من غير كسب فاذا التفت الى حصوله عرفت بمجرد التفاتها اليه انه لغير كسب فاي حاجة الى الاستدلال بل نقول بداهة كل بديهي وكذا كسبية كل كسبي كلتاهما بديهيتان بعين ما ذكر لانا نقول قد يحصل صورة في النفس ولا يلتفت الى كيفية حصولها ثم يحصل فيها صورة اخرى ولا يلتفت ايضا الى كيفية حصولها وهكذا حتى اذا تطاولت المدة وتكثرت الصور توجهت اليها فالتبس عليها في بعض كيفية حصولها فاحتيجت الى الاستدلال وذلك في البديهيات اولى اذ في الكسبيات احتمال قلنا

يبقى في تردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبوله القسمة يعطي الشركة استدل على كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين جميع الموجودات بوجوه ثلثة الاول انا نجزم بوجود امر مع التردد في كل من الخصوصيات فانا اذا نظرنا الى وجود الممكن جزمنا بوجود سببه مع التردد في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل الاعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون الامر المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل قيل هذا الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود آخر مشترك بينه وبين غيره فانا قد نجزم بوجود علة شيء ونتردد في انها مفهوم الوجود او غيره والجواب ان التردد انما يقع فيما هو من الموجودات ومفهوم الوجود ليس منها بل هو من المعقولات الثانية كما سنبينه الثاني ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود واحدا ايضا لبطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا زيد اما موجود واما معدوم لم يجزم العقل بالانحصار لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا بالمعنى الذي قصد بل موجود بمعنى آخر اقول هذا هو التقرير المشهور لهذا الدليل ويرد عليه ان اتحاد مفهوم العدم لا دخل له في الاستدلال بل على تقدير تعدده كان بطلان الحصر اظهر اذ يزيد على هذا التقرير احتمال آخر مثلا نقول في المثال يجوز ان يكون زيد متصفا بالعدم بمعنى آخر فالاولى ان يطرح من البين ويقال لو لم يكن الوجود مشتركا لبطل الحصر العقلي ويساق الكلام الخ قيل الحصر على هذا

التقدير

التقدير اعني ان يكون مفهوم العدم ايضا متعددا يكون بين الوجود الخاص والعدم الخاص فانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص كان ذلك حصرا عقليا لان معناه زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او لا يكون موجودا بوجوده الخاص ومع هذا ترديد بين النفي والاثبات يجزم العقل بالانحصار فيه بديهة كما لا واسطة بين اثبات مفهوم عام وسلبه كذلك لا واسطة بين اثبات مفهوم خاص وسلبه اقول الحصر العقلي هو ما لو جرد النظر اليه يجزم العقل بالانحصار وههنا جزم العقل بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون موجودا بوجود غيره ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان اخص منه فاذا وجد زيد بوجود آخر او عدم بعدم آخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما ليس موجودا بوجوده الخاص ولا يجزم بان هذا الدليل انما يدل على ان الوجود ليس عينا في جميع الماهيات وكذلك ليس جزءا في الجميع ولا يلزم من ذلك كونه زائدا في الجميع لاحتمال ان يكون زائدا في البعض ونفسها في البعض او جزءا واجيب بان اختلاف الوجود في العروض والنفسية والدخول غير متصور لانه ان اقتضى العروض فينبغي ان يكون كذلك في الجميع وان اقتضى النفسية والدخول فكذلك ورد بانا نختار ان الوجود لا يقتضي شيئا من ذلك بل المقتضي هو الماهيات ولو سلم فلازم لزوم الاستواء فيها وانما يلزم ان لو كان الوجود متواطيا لم لا يجوز ان يكون مشككا لا يقال اذا كان الوجود متواطيا وجب الاستواء وان كان مشككا كان زائدا في الجميع وهو عين المطلوب لانا نقول المطلوب هو زيادة الوجود على الماهيات واللازم من كونه مشككا زيادته على افراده التي هي الوجودات الخاصة ولا يلزم من عروضه للوجودات الخاصة عروضه للماهيات لجواز ان يكون العارض والمعروض كلاهما داخلين في الماهيات لانه مدفوع بان الوجود اذا لم يكن متساوي الحصول في الماهيات لزم خروجه عنها وان لم يطلق عليه بالقياس اليها لفظ التشكيك اذ الدليل بعينه جار هناك بل لانا نقول اللازم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا في الجميع والا لما اختلفت ولا يلزم منه ان يكون عرضيا في الجميع على انه لم يقم برهان على امتناع الاختلاف في الماهيات والذاتيات بالتشكيك واقوى ما ذكروه انه اذا اختلفت الماهية والذاتي في الجزئيات لم يكن ماهياتها واحدة ولا ذاتياتها واحدا وهو منقوض بالعارض وايضا الاختلاف بالكمال والنقصان بنفس الماهية كالزائد والناقص من المقدار لا يوجب تغاير الماهية قيل القائلون باشتراك الوجود معنى عندهم وجود مطلق مشترك بين جميع الموجودات ووجود خاص لكل موجود وهذا الدليل انما يدل على ان الوجود المطلق المشترك زائد على الماهيات ولا يدل على كون الوجود الخاص زائدا عليها الا ان يثبت ان المطلق نفس ماهية الخاص او جزء منها ولم يثبت بل الحق

على مسئلة الاشتراك حيث قال فتغاير الماهية وصرّح به هناك واثبات ان فى الموجودات امرا وراء الماهية والوجود
المطلق وحصته زايدا على الماهية عارضا لها مما لا سبيل اليه لا يقال يجئ ان الوجود مشكك فيكون عارضا لافراده
التى هى وجودات خاصة وبه يثبت ان فى الموجودات امرا وراء الماهية والوجود المطلق وحصته لانا نقول قد مرّ
آنفا انه لم يثبت كون المشكك عرضيا بالنسبة الى افراده انتهى فالكلام فى اثبات ان ذلك الامر زايدا على الماهية
فكونه لم فلا اقل من ان يكون كسبيا فكيف يدعون الضرورة فى دعوى زيادة الوجود على الماهية كما يذكره هذا الفاضل
المحقق فى ذيل هذا البحث وينبه بان البصاير السليمة كما تدرك اشتراك جميع الموجودات فى حالة تمتاز بها عن المعدومات
وتسمى فى العربية بالوجود والكون وفى الفارسية بهستى وبود كذلك تدرك ان مفهومها خارج عنها توصف بها وتحمل عليها
ونبّا الضرورة بهذا الوجه اعتراف منه بان المدعى ليس الا زيادة الوجود المطلق المشترك كما لا يخفى ولانفكاكهما
تعقلا فانا قد نعقل الوجود مع الجهل بخصوصية الماهية وهو ظ وقد نعقل الماهية ونغفل عن وجودها اما فى الخارج
فظ واما فى الذهن فلان تعقل الشئ لا يستلزم تعقل تعقله ومثل هذا الانفكاك لا يتصور بين الشئ وذاته او ذاتيه
قيل مراده كما يفهم من الشرح انه انا نتصور الماهية ونشك فى وجودها فلا يكون عينها والا لما امكن الشك ضرورة
ان ثبوت الشئ لنفسه بين ولا يكون ايضا ذاتيا لها لانه بين الثبوت لما هو ذاتى له اقول لا يخفى ان هذا الاستدلال
صحيح لكن لا يلايم كلام المتن لان معنى الانفكاك تعقلا ان يكون احدهما متعقلا دون الآخر والشك فى الوجود انما ينافى
التقييد وهو به لا تعقله بل يستلزمه فاذا تعقلنا الماهية وشككنا فى وجودها فح كلاهما متعقلا لنا فنفى الانفكاك و
كلام الشارح صريح فى خلافه حيث قال فان قيل لانم انا نعقل الماهية مع الغفلة عن وجودها قيل هذا الدليل لو تم لدل
على ان الوجود الخاص ايضا زايد فى الماهيات التى يمكن تعقل خصوصياتها مع عدم تعقل وجودها اقول نعم بعد ان
ثبت لنا مقدمتان الاولى ان فى الموجودات فردا من الوجود المطلق وراء حصته والثانية ان هذا الفرد معلوم لنا اما
بالكنه او بوجه يمتاز به عن جميع عداه اما توقفه على المقدمة الاولى فظ واما على الثانية فلانه لو لم يكن معلوما لنا
لم نعلم انه غير معلوم لنا عند تعقلنا الماهية لجواز ان يكون معلوما ولا نعلم انه هو واثباتهما امر دونه خرط القتاد
ولتحقق الامكان اى ثبوته للماهية فان من الموجودات ما هو ممكن ولو لم يكن الوجود زايدا على الماهية لم يوجد ممكن اصلا
لان الامكان عبارة عن تساوى نسبة الماهية الى الوجود والعدم فلو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور هناك نسبة
فضلا عن التساوى اذ النسبة انما تتحقق بين متغايرين ولو سلم فنسبة الشئ الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه

ولو كان

ولو كان الموجود جزءا لها لم يكن نسبتها اليه والى العدم على السوية ضرورة ان نسبة الكل الى جزءه لا يكون كنسبته الى
سلب ذلك الجزء وفايدة الحمل والحاجة الى الاستدلال يعنى لو لم يكن الوجود زايدا لكان اما عين الماهية
وح لم يكن لحمل الوجود عليها فايدة وكان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد او الموجود موجود لكنا
نعلم ان قولنا السواد موجود يفيد فايدة او جزءها وح لم يتوقف حمله على الماهية على الاستدلال ضرورة عدم توقف
الحمل الذاتى على الاستدلال لكنا نحتاج الى الاستدلال عند حمل الوجود عليها والجواب عن هذا الدليل ودليل انفكاك التعقل
على التقريرين انه انما يتم ان كانت الماهية متعقلة بكنهها فانها اذا كانت متعقلة لا بكنهها جاز ان يكون ذاتياتها
مجهولة فضلا عن انتسابها اليها وايضا انا لم يكف فى تعقل كنه شئ تعقل اجزاءه الاولية كالجنس والفصل القريبين
بوجه ما وايضا فى الماهيات المعلومة لنا لا يجوز ان يكون الماهيات التى لم نتصورها تعقلها غير منفك عن تعقل الوجود
ولا يحتاج عند حمل الوجود عليها الى الاستدلال وانتفاء التناقض وتركب الواجب عطف على التناقض يعنى
لو كان الوجود نفس الماهية كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود
وهو متناقض اى حكم باجتماع النقيضين اذ معناه ان نثبت ما ثبت له السواد ارتفع عنه السواد او المراد التناقض
المصطلح لان التناقض صادقة فى نفس الامر وهى ان السواد سواد والموجود موجود ولما كان قولنا السواد ليس بموجود
بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود كان مناقضا لتلك القضية الصادقة فى نفس الامر لكنا نعلم
ان قولنا السواد ليس بموجود ليس متناقضا وهذا معنى قوله وانتفاء التناقض ولو كان الوجود جزءا لها وهو مشترك
بين الواجب والممكن لزم تركب الواجب لكن الواجب غير مركب والجواب انه انما يدل على عدم كون الوجود داخلا فى الكل
ولا يلزم من ذلك كونه خارجا عن الكل اقول يمكن ان يجاب عن الوجوه الثلثة الاخيرة بالفرق بين اتصاف شئ بشئ
وحمله عليه مواطاة وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا اما عن الاول فبان نقول الامكان هو ان لا يقتضى الماهية الاتصاف
بالوجود اشتقاقا ولا الاتصاف بالعدم كذلك وهو المراد بتساوى نسبة الماهية الى الوجود والعدم فقوله لو كان الوجود
نفس الماهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوى ثم ان النسبة بين شئ ونفسه اشتقاقا مما يتصور بل قد يصير بحثا
للعقلاء يتنازعون فيها نفيا واثباتا فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للاراء حيث ذهب اكثر المتكلمين
الى ان الوجود موجود وبعضهم وطائفة من الحكماء كالفارابى وابن سينا الى انه ليس بموجود بل من المعقولات الثانية وايضا
قوله نسبة الشئ الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه وقوله نسبة الشئ الى جزءه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء
كلام بما هو فى النسبة الاشتقاقية اذ هى فى التحقيق نسبة الشئ الى ما يغايره والى ما يغاير جزءه فانك اذا قلت الوجود موجود

تقدير الى الوجود مفهوم ذو وجود وهما متغايران واما عن الثاني فبان يمنع قوله كان قولنا السواد موجود بمنزلة
قولنا السواد سواد او الموجود موجود ونقول بل هو بمنزلة قولنا السواد ذو سواد او الوجود ذو وجود ولا شك في
ان مثل هذا الحمل مفيد واما عن الثالث فبان نمنع قوله كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد
او الموجود ليس بموجود ونقول بل هو بمنزلة قولنا السواد ليس بذي سواد او الموجود ليس بذي وجود وليس هذا
تناقضا واعلم ان هذا الدعوى انه ضرورية والمقصود من الوجوه المذكورة في معرض الاستدلال ازالة الالتباس عنه
بالنسبة الى الاذهان القاصرة ولا نزاع للحكماء في تلك الدعوى بل هم قائلون بزيادة الوجود المطلق على ذات الواجب
كما في الممكنات الا انهم قالوا ذات الواجب فرد خاص للوجود المطلق قائم بنفسه مبدئ لجميع الممكنات والمتكلمون يقولون
كما ان في الممكنات ماهية ووجود مطلقا وحصة من الكون زائدين عليها كذلك في الواجب بعينه واما الاشاعرة فلعلهم
ارادوا بقولهم وجود كل شيء عين ماهيته وليس زائدا عليها كذلك انه لا تمايز بينهما في الخارج اي ليس في الخارج شيء
هو الماهية وآخر هو الوجود قائم به قياما خارجيا كما يدل عليه تصفح ادلتهم ولا نزاع معهم في ذلك وقيامه بالماهية
من حيث هي هذا جواب عن استدلال الخصم بان الوجود لو كان زائدا على الماهية لكان صفة قائمة بها فاما ان يقوم
بالماهية الموجودة واما بالماهية المعدومة لعدم الواسطة وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان يكون الماهية موجودة
قبل وجودها واما الثاني فلانه يلزم اجتماع النقيضين اذ يكون الماهية ح معدومة وموجودة وتقرير الجواب انه يقوم
بالماهية من حيث هي لا بالماهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة ليلزم وجودها قبل وجودها فان قيل
ان اريد بالماهية من حيث هي ما لا يكون الوجود والعدم نفسها ولا جزءا منها على ما قيل فغير مفيد لان العروض كاف في لزوم
المحال وان اريد ما لا يكون موجودا ولا معدوما لا بالعروض ولا بغيره فهو قول بالواسطة مع ان التناقض بحاله اذ يلزم
ان يكون الماهية معروضة للوجود وغير معروضة معا قلنا المراد ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما
فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحال لان قيام الوجود بالماهية اما ان يقارن عدمها فالتناقض او
وجودها فالتوقف على نفسه او التسلسل قلنا نختار انه مقارن كذلك الوجود بعينه قولك يلزم ان يكون الماهية موجودة قبل
وجودها قلنا ممنوع وانما يلزم ان لو كان المعروض هو الماهية بشرط الوجود فاما اذا كان المعروض هو الماهية وحدها لا
بشرط الوجود بل في زمان الوجود فلا يلزم وجود الماهية قبل وجودها ولا التناقض غاية ما في الباب انه يلزم تقدم الماهية
على الوجود بالذات ضرورة تقدم المعروض على العارض ولا فساد فيه ولما كان الوجود قائما بالماهية من حيث هي لا بالماهية
الموجودة فزيادته عليها وقيامه بها في التصور لا بحسب الخارج لان ثبوت شيء لآخر في الخارج بمعنى اتصاف الآخر به

في الخارج



في الخارج وان لم يقتض وجود ذلك الشيء في الخارج لجواز اتصاف الموجودات الخارجية في الخارج بالامور العدمية لكنه تقتضي
وجود ذلك الآخر في الخارج بديهة فان الشيء ما لم يثبت في الخارج اولا لم يتصور اتصافه فيه بمفهوم سواء كان وجوديا
او عدميا بل ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا فبطل ما كان قيام الوجود
بالماهية وقبولها اياه من حيث هي وهذه الحيثية انما ثبت لها في العقل فالازم ح زيادته على الماهية في التصور لا
في الوجود العيني اقول فيه نظر لان الماهية من حيث هي موجودة في الخارج فيجوز ان يثبت لها امر في الخارج ولا يقدح
في ذلك كون هذه الحيثية انما تثبت لها في العقل كما ان الجزئي موجود في الخارج ويعرض له في الخارج اعراض موجودة
فيه ولا يمنع عن ذلك كون الجزئية انما تثبت له في العقل وانه منقوض بقيام الاعراض بمحالها لان هذا الدليل بعينه
جار فيه فيلزم ان يكون قيامها ذهنيا لا خارجيا وليس كذلك فان البياض مثلا ليس قائما بالجسم الابيض ولا بالجسم اللاابيض
بل قيامه بالجسم من حيث هو هو وهذه الحيثية انما تثبت لها في العقل وهو ينقسم الى الذهني والخارجي لا شبهة
ان النار مثلا لها وجود به تظهر منها احكامها وتصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى
وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر
لا يترتب عليه تلك الآثار والاحكام سواء كان ذلك الوجود الآخر في قوتنا المدركة او في غيرها وهذا الوجود الآخر
يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل واذا تمهد هذا فنقول الوجود الذهني متحقق والا لبطلت الحقيقية
اي لم يتحقق هذا القسم من القضايا وهي التي يحكم فيها على ما صدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان
موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا وذلك لانه لو لم يكن الوجود الذهني لانحصر الوجود
في الخارجي فالاحكام الايجابية الصادقة في القضايا الحقيقية على ما ليس بموجود في الخارج باطلة ضرورة ان صدق الايجاب
الحملي بثبوت المحمول للموضوع واذا لم يكن لشيء ثبوت لم يتصور ثبوت المحمول له لان ثبوت شيء لآخر متوقف على ثبوت
الآخر في نفسه فيكون القضايا الحقيقية باطلة لكن القضية الحقيقية بالمعنى الذي ذكرناه معتبرة عند المحققين ويرد
عليه ان اللازم مما ذكر بطلان الحقيقيات التي لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقيقيات ليلزم عدم تحقق هذا
القسم من القضايا كما هو مدعيكم فيجب ان يخص الدعوى بالكلية ايضا كما انه مخصوص بالموجبة حتى يكون معنى الكلام لم يتحقق
القضية الموجبة الكلية على جميع ما هو فرد بحسب نفس الامر سواء كان ذلك الفرد موجودا في الخارج او لا فاذا قلت كل مثلث
فان زواياه مساوية لقائمتين كان الحكم متناولا لجميع ما صدق عليه في نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على المثلثات الموجودة
في الخارج في احد الازمنة بل يتناولها ويتناول ما عداها مما لم يوجد في شيء من الازمنة اصلا من الافراد التي يصدق المثلث

لكن يجب ان يشمل السالبة المحمول ايضا لانها لا تقتضي
وجود الموضوع كالسالبة البسيطة
على ما يأتي منه

عليها في حد انفسها لكن الحكم على ما ليس بموجود في الخارج باطل لما بيناه اتفاقاً فالقضايا الكلية الحقيقية الموجبة باطلة
او نقول قولك ليطلب الحقيقيات من القضايا الحقيقية ممنوع مع انا نعلم يقيناً انه صادق ويلزم على هذا التقدير ان لا يكون
صادقاً فان قولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين قضية موجبة حقيقية صادقة
ولولا ان يكون لاجتماع النقيضين افراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي في هذه القضية الحقيقية
واعلم ان هذا الدليل راجع في الحقيقة الى ما استدل به في المشهور وهو انا نحكم بامور ثبوتية على ما لا وجود له في الخارج
احكاماً صادقة في نفس الامر فلا بد ان يكون موضوعها ثابتاً في الجملة واذ ليس في الخارج فهو في الذهن وارادوا بالثبوتية
ما ليس السلب داخلاً في مفهومه احترازاً بذلك عن الموجبة السالبة المحمول فانها لازمة للسالبة البسيطة فلا يقتضي وجود
موضوعها كما عرفتها وسيرد عليك في بحث ثبوت المعدوم زيادة كلام في هذا المقام وقد يستدل على الوجود الذهني
بانا نتعقل اموراً لا وجود لها في الخارج ولا بد في فهم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول
سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات
اضافة والتعلق بين العاقل والعدم الصرف محال بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة واذ ليس في الخارج فهو في
الذهن والموجود في الذهن انما هي الصورة المخالفة في كثير من اللوازم هذا جواب عن استدلال المنكرين بانه
لو كان للاشياء وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن حاراً بارداً عند حصول الحرارة والبرودة فيه وكذا مستقيماً معوجاً
عند حصول الاستقامة والاعوجاج فيه الى غير ذلك من الصفات المتضادة المنفية عنه لان وجود هذه الاشياء في المحل
يوجب اتصاف المحل بها وايضاً حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمهما في ذهننا لا يعقل وتقرير الجواب ان حصول عين هذه
الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها واما حصول صورها واشباحها فيه فلا يوجب والموجود في الذهن انما هو صور هذه
الاشياء واشباحها لا انفسها فلا يوجب اتصاف المحل بها والصور والاشباح لا يساوي ما له الصور والاشباح في اللوازم بل يخالفه
في كثير منها واورد عليه ان الصورة الحاصلة من الحرارة في الذهن اما ان تكون ماهية الحرارة اولا فعلى الثاني لا وجود
للحرارة في الذهن بل يكون ما في الذهن امراً مخالفاً في الماهية للحرارة فلا يصح ان للاشياء وجودين خارجياً وذهنياً لا يقال
لا معنى لوجود الشيء في الذهن الا وجود صورته فيه وان كان مخالفة له في الحقيقة لانا نقول ما تمسكوا به ان تم دل
على وجود الاشياء انفسها في الذهن لان الحكم على المثلث بما ذكر يقتضي ثبوته فيه لا ثبوت امر يخالفه في الحقيقة وعلى
الاول يلزم ان يكون الذهن حاراً بارداً اذ لا معنى للحار والبارد الا ما فيه ماهية الحرارة وماهية البرودة واجيب بان
الموجود في الذهن ماهية الحرارة والبرودة وكذا ماهية الجبل والسماء لكنها موجودة بوجود ظلي وكون محل الحرارة

موصوفاً



موصوفاً بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع البرودة انما هو في الوجود العيني دون الظلي و
بالجملة فالصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة الى
خصوصية احد الوجودين وان كانت مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي هي وما ذكرتم امتناعه هو حكم الخارج
لان منشأه الوجود الخارجي فعين الحرارة يمتنع حصولها في الذهن وبتضاد عين البرودة وعين الجبل يمتنع حصوله في الذهن
فلم قلتم ان الذهن كذلك اقول هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة
والبرودة وامثالها ولا يقلع مادة الشبهة فانه لو تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية مثلاً او بالصفات المعدومات
كالامتناع وامثاله بان يقول لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون الذهن زوجاً وفرداً اذ لا معنى
للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم ان يكون الذهن ممتنعاً اذ لا معنى
للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يتيسر ان يقال كون محل الزوجية موصوفاً بها من
احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الظلي اذ لا وجود عينياً
لامثالها من لوازم الماهيات وكذا الكلام في الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقال كون محل الامتناع موصوفاً به من
احكامه المتعلقة بوجوده العيني اذ لا يتصور له وجود عيني والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به
فان حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا
الحصول في الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه
الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والامتناع وامثالها انما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به فلم توجب
اتصاف الذهن بها وانما كانت يوجب اتصاف الذهن بها ان لو كانت قائمة به وليس كذلك وبهذا التحقيق يندفع اشكال
قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء انفسها لا صورها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلاً اذا وجد في
الذهن فانا نعلم يقيناً ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم جنس وكلي وجوهر اعني مفهوم الحيوان اذ المراد
بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج هو علم وجزئي وعرض فعلى طريقة القائلين
بالشبح والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان الذي شبحه قائم بالذهن اذ المراد بوجود امر في الذهن على هذه الطريقة
هو قيام شبحه ومثاله بالذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم والموجود في الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن الشخصي الموجود في الخارج
فهو انه جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن
فيشكل ان الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم
وجزئي

الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا فنقول ان مفهوم الحيوان مثلاً اذا حصل في الذهن
يقوم في الذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائماً بنفس شخصية ومتشخصاً بتشخصات
ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم
وليس الوجود معنى يحصل به الماهية في العين بل الحصول ذهب طائفة الى ان الوجود معنى قائم بالماهية يقتضي حصول
الماهية في الاعيان وهذا المذهب سخيف يشهد صريح العقل ببطلانه فان وجود الماهية عبارة عن حصولها في الاعيان لا عما به
يحصل ولا تزايد فيه ولا اشتداد لان المراد بالتزايد هو حركة الماهية في الوجود على طريقة الحركة في الكميات
كما ان المراد بالاشتداد هو الحركة فيه على نحو الحركة في الكيفيات لكن حركة شيء في حال من احواله انما يتحقق اذا تبدل انواع
تلك الحال وافرادها على هذا المتحرك بحيث يكون له في كل آن نفرض في زمان حركته حالة لا يكون تلك الحالة قبل ذلك الآن
ولا بعده فان المتحرك في الاين لا بد له في كل آن من اين لا يوجد ذلك الاين قبله ولا بعده وكذا المتحرك في الكيف لا بد له من
كيفية لا يوجد قبله ولا بعده وعلى هذا القياس حال المتحرك في الكم والوضع ولا شك ان المتحرك يجب ان يكون باقياً بعينه
من مبدأ حركته الى منتهاها حتى يتصور تبدل تلك الاحوال على شيء واحد بعينه فيكون متحركاً في تلك الاحوال فوجب ان يكون
متقوماً دون الاحوال التي يتحرك فيها فيما لا يتقوم المحل بدونه كالوجود لا يتصور حركته فيه اقول فيه بحث لان الماهية
لا يتقوم بدون واحد من افراد الوجود لا على التعيين كما ان الهيولى انما يتقوم بواحد من افراد الصورة لا على التعيين فيجوز
ان يتوارد عليها وجودات متعاقبة على قياس تعاقب الصور على الهيولى بحيث اذا انتفى عن الماهية وجود في آن
تحقق في ذلك الآن بعينه وجود آخر اشد من الاول او ازيد منه لا بد لابطاله من دليل وهو اي الوجود خير محض
هذا الدعوى ما صححوها ببرهان بل اكتفوا فيها بمجرد استقراء غير تام قالوا اذا تأملنا في كل ما يقال له خير وجدنا ما هو
خير بالذات مما يقال له خير بالعرض وتأملنا كذلك في كل ما يقال له شر وجدنا الخير بالذات هو الوجود والشر بالذات هو
العدم كالقتل فانا اذا تأملنا فيه وجدنا شريته باعتبار ما يتضمنه من العدم فانه ليس شراً من حيث ان القاتل كان قادراً
عليه ولا من حيث ان الآلة كانت قاطعة ولا من حيث ان عضو المقتول كان قابلاً للقطع بل من حيث انه ازال الحيوة عن
ذلك الشخص وهو قيد عدمي وباقي القيود الوجودية خيرات الى غير ذلك من الامثلة والتجأوا الى انها ضرورية وان ما ذكروه
من الامثلة لايضاح ما ربما اشتبه على بعض الاذهان والظاهر انها اقناعية وان تلك الامثلة يوهم بها ظناً على انه قد نوزع
في تلك الامثلة وقيل انهم يقولون ان مبادي الفصول الحقيقية قد يكون خفية ولها لوازم عدمية ظاهرة فيجعل هذه اللوازم
مبادي فصول الانواع موجودة وكذا يقولون عدم المانع ليس جزءاً من علة الموجود بل هو كاشف عن امر وجودي هو جزء العلة ذلك

الموجود





الموجود فيجوز ان يتوهم ما هو شر بذاته في هذه الامور خفي الوجود وتلك الاعدام لوازم له ظاهرة فيكون شروراً بالعرض
لا بالذات ولا بد لنفي هذا الاحتمال من دليل ولا ضد ولا مثل له فتحققت مخالفته للمعقولات قد حصر المتكلمون
النسبة بين الاثنين في الاقسام الثلثة التضاد والتماثل والتخالف فاذا تبين ان الوجود لا ضد له مع المعقولات
ولا تماثل تحقق القسم الثالث اعني التخالف واستدل على نفي التضاد بوجوه الاول ان الضد موجود معاقب لموجود آخر
في الموضوع والوجود ليس بموجود اقول هذا الدليل بعينه يمكن نفي التماثل عن الوجود اذ المثلان عندهم موجودان مشتركان
في جميع صفات النفس لكنه يتجه ان يقال عليه ان المتخالفين ايضاً عندهم موجودان ليسا بضدين ولا مثلين والثاني
ان الوجود لا يتعلق بالموضوع لان محله لا يتقوم بدونه اقول يرد عليها ان المتكلمين لا يقولون بالموضوع وانه المحل
المتقوم بدون الحال بل الضدان عندهم معنيان يستحيل اجتماعهما في محل واحد نعم يمكن الاستدلال بان مرادهم بالمعنى
هو العرض والعرض عندهم موجود تابع لموجود آخر في التحيز والوجود ليس بموجود الثالث ان الوجود يعرض لجميع المعقولات
والضد لا يعرض للضد الآخر ويرد عليه ان هذه المقدمة ما لم يثبت وانما الثابت ان الضدين لا يعرضان لشيء واحد
واستدل على نفي التماثل بان المثل يقال لذات يشارك غيره في تمام الحقيقة والوجود ليس بذات اذ الذات ما يتصف بالوجود
او العدم والوجود لا يتصف باحدهما والمنع ظاهر ولا ينافيهما اي الوجود يعرض لجميع المعقولات ولا شيء منها يجب لا يعرض
له الوجود ولا ينافي هذا المعنى كون الوجود منافياً للعدم بمعنى انهما لا يعرضان لامر واحد ويساوق الشيئية فلا
يتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله لفظ المساوقة تستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد في المفهوم فيكون
اللفظان مترادفين والمساواة في الصدق فيكونان متساويين ولهم تردد في اتحاد مفهوم الوجود والشيئية بل ربما يدعى
نفيه اذ يقال وجود الماهية من الفاعل ولا يقال شيئيتها من الفاعل ويقال هي واجبة الوجود وممكنة الوجود فلا يقال هي
واجبة الشيئية وذهب المعتزلة الى ان المعدوم الممكن شيء وثابت على معنى ان الماهية يجوز تقررها في الخارج منفكة عن الوجود
خلافاً لسائر المتكلمين والحكماء مع اتفاقهم على ان الممتنع ويخصه المعتزلة باسم المنفي ليس بشيء فهم يجعلون الثبوت مقابلاً
للنفي اعم من الوجود والعدم اعم من النفي ولعلهم انما وقعوا فيه بما وقع الحكماء به في اثبات الوجود الذهني وهو ان الحكم
حكماً ايجابياً بامور ثبوتية على ما ليس بموجود في الخارج ومعنى الايجاب الحكم بثبوت شيء لشيء وفرع ثبوت المثبت له فالمثبت له
ثبوت وهو معدوم فالمعدوم ثابت فثبوت الماهيات على وجهين احدهما ثبوتها في حد ذاتها بحيث لا يترتب عليها آثارها المطلوبة
فيها والمعدوم ثابت بهذا الوجه من الثبوت والآخر ثبوتها بحيث يترتب عليها الآثار ويظهر بها الاحكام فهم يوافقون الحكماء
في ان ثبوت الماهيات وتحققها على وجهين لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج ويخصون الوجه الاخر من الثبوت باسم الوجود

الوجه الاول باسم المعدوم الممكن ١٢

فلا يكون التفريع على عبارة المتن صحيحاً

امر لا مر وثبوت هـ

والحكماء يسمون كلا وجهي الثبوت وجودا ويقولون ان الوجه الاول من الثبوت لا يتصور الا في قوة مدركة ويسمونه بالوجود
الذهني اقول مدار ما استدل به على مقدمتين احديهما ان معنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر لامر وثانيتهما ان ثبوت شيء
لشيء فرع وجود المثبت له وهاتان المقدمتان لو تمتا لدلتا على ان المعدومات بل الممتنعات ثبوتا ما وتحققا في الخارج
لا في القوة المدركة فيلزم المعتزلة القول بثبوت المنتفيات ولا ينفع الحكماء اثبات الوجود الذهني وذلك لانا نعلم
قطعا ان اجتماع النقيضين مح وشريك الباري ممتنع ولو لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة فبحكم المقدمة الاولى يكون هذا
حكما بثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين وشريك الباري على تقدير عدم قوة مدركة وبحكم المقدمة الثانية يلزم ثبوت ثبوت الامتناع للشريك
اجتماع النقيضين وشريك الباري على هذا التقدير فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج وايضا فان من الاحكام ما هو صحيح
اي حق وصدق وليس ذلك الا بمطابقة نسبتها للنسبة الخارجية ولما كان معنى النسبة الحكمية بحكم المقدمة الاولى
ثبوت المحمول للموضوع فيجب في المثالين المذكورين ان يكون الاستحالة ثابتة لاجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج ليتحقق
هناك نسبتان الحكمية والخارجية ويتصور بينهما مطابقة وبحكم المقدمة الثانية على ما مر يلزم ثبوت اجتماع النقيضين
وشريك الباري في الخارج وما قيل من ان صحة الحكم مطابقته لما في العقل الفعال فان صور الكائنات واحكام جميع
الموجودات والمعدومات باسرها مرتسمة فيه باطل قطعا لان كل واحد من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين مح حق و
صدق مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسام صور الكائنات فيه بل مع انه ينكر
ثبوته على ما هو رأي المتكلم وايضا لو كان كذلك لوجب ان لا يحكم احد بصحة حكم حتى لا يعلم ان ما في العقل الفعال على اي وجه
من الايجاب والسلب ومن له ذلك اللهم الا ان يقال ان ما في العقل الفعال موافق لما اقتضته البديهة او البرهان فبذلك
يعلم وقال بعض المحققين ان العقل عند ملاحظة المعنيين والمغايرة بينهما سواء كانا من الموجودات او المعدومات يجد بينهما
نسبة ايجابية او سلبية يقتضيها الضرورة او البرهان فتلك النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس
ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك فهي المراد بالواقع وما في نفس الامر وبالخارج انتهى فصحة هذه النسبة يكون بمعنى انها
واقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة لزيد وعمرو او غيرهما بين ذينك المعنيين يكون بمعنى انها مطابقة لتلك
النسبة الواقعة اي على وفقها في السلب والايجاب فعلى تحقيق هذا القائل لا يكون للضروريات مطلقا ولا للحكم الذي يستنبطه
الحاكم من البرهان خارج تطابقه مع انهم يقولون في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء ان كان لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه
فخبر والا فانشاء بل نقول لو صحت هاتان المقدمتان لزم من صحتهما بطلان المقدمة الاولى وبيان ذلك انا نقول لا يمكن
ان يثبت امر لامر لانه لو ثبت الشيء لشيء لثبت ثبوته والا لانتفى وباستلزامه ينتفي ايضا فيصدق الحكم بان ثبوته ثابت

وذلك

١٠

وذلك حكم بثبوت الثبوت الثاني للثبوت الاول بحكم المقدمة الاولى فيتحقق هناك ثبوت ثالث وينقل الكلام اليه حتى يترتب
هناك ثبوتات غير متناهية ولا يمكن الجواب بان هذا تسلسل في الامور الاعتبارية وينقطع بانقطاع الاعتبار لانا ندعي
في كل من الثبوتات انه ثابت في نفس الامر ولو لم يكن فرض فارض ولا اعتبار معتبر بل لو لم يكن قوة مدركة في العالم و
ذلك حكم بثبوت الثبوت اللاحق للثبوت السابق على تقدير عدم قوة مدركة فبحكم المقدمة الثانية يقتضي تحقق الثبوت
السابق على هذا التقدير وينقل الكلام الى الثبوت اللاحق حتى يلزم تحققه ايضا وهكذا فيلزم التسلسل في الامور المتحققة
في خارج القوة المدركة وذلك التسلسل باطل ببرهان التطبيق الذي هو العمدة في اثبات الصانع نعم لا يقال برهان التطبيق
انما يدل على امتناع التسلسل في الموجودات دون الثابتات فلا يقوم حجة على المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم لانا نقول الفرق
بين الوجود والثبوت لا يؤثر في اجراء البرهان لانه يدل على ان الامور الكائنة في الاعيان لا يمكن ذهاب سلسلتها
الى غير النهاية سواء سمي الكون في الاعيان ثبوتا او وجودا ولا مخلص الا بالتشبث بما قيل من ان ثبوت امر لامر انما
يقتضي ثبوت المثبت له اذا كان ثبوتا خارجيا اعني ثبوت الاعراض لمحالها واما الثبوت بمعنى الحمل فلا يقتضي ذلك
انما قيل ان معنى الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر وتحقق له
وانما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني وكيف يتحقق الشيئية بدونه اي بدون الوجود مع اثبات
القدرة وانتفاء الاتصاف بمعنى ان القدرة ثابتة وتاثيرها اما في نفس الذات وهي ازلية والازلية ينافي المقدورية
او في الوجود ولا يتصور وجوده لما مر من ان الوجود لا يرد عليه القسمة او في الاتصاف وهو منتف في الخارج اذ لو ثبت
لكان متصفا بالثبوت واتصافه بالثبوت ايضا يكون ثابتا ويلزم التسلسل والجواب ان انتفاء الاتصاف في الخارج يقتضي
ان لا يؤثر القدرة فيه بايجاده في الخارج ولا يقتضي عدم تاثيرها بان يجعل الماهية متصفة بالوجود بل الحق عندهم ان
تاثير القدرة في اتصاف الماهية بالوجود بمعنى انها يجعلها متصفة به لا انها يجعل اتصافها به موجودا في الخارج او ثابتا
فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه يجعله متصفا بالصبغ في الخارج ولا يجعل اتصافه موجودا او ثابتا في الخارج فان قيل
قد سبق انه ليس بين الماهية والوجود اتصاف بحسب الخارج كما بين البياض والجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط فكيف يجعل
الماهية متصفة بالوجود في الخارج قلنا تاثير القدرة ان يجعلها بحيث لو اعتبرها معتبر وجدها موصوفة بالوجود الخارجي
وتقرير الاستدلال على هذا الوجه احسن من تقرير الشارحين حيث قالوا تاثير القدرة اما في الذات او في الوجود او في الاتصاف
والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الذات ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر عندهم واما الثاني فلان الوجود حال والحال عندهم
غير مقدور واما الثالث فلان الاتصاف منتف اما اولا فلانه يلغو على هذا التقرير ذكر اثبات القدرة بل يكفي ان يقال

الثابتات

لوكان المعدوم ثابتاً لم يكن تاثير ولا تاثر واما ثانياً فلانه انما يقوم حجة على مثبتي الحال ومن القائلين بثبوت المعدوم
من لا يثبته واختصاص الموجود مع عدم تعقل الزايد يعني ان الموجودات متناهية عندهم ولا يعقل من الوجود امراً
زايداً على الكون في الاعيان ويلزم من هاتين المقدمتين ان لا يتحقق الشيئية بدون الوجود اي لا يكون المعدوم ثابتاً
اذ لو كان ثابتاً على ما قال المثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم فيكون تلك الاشخاص كاينة
في الاعيان اذ لا معنى للثبوت الا الكون في الاعيان فيكون موجودة بحكم المقدمة الثانية وذلك باطل بحكم المقدمة الاولى
وظاهر انهم يمنعون المقدمة الثانية وسندهم ما مر على انها لو تمت تكون باقي المقدمات مستدركاً اقول ويمكن دفع الاستدراك
بان يجعل قوله وانحصار الموجود دليلاً براسه بان يقال الموجودات متناهية عندهم ببرهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي
الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضاً اذ لا فرق في اجراء ذلك البرهان بين الوجود والثبوت على ما مر فيلزم ان يكون
الماهيات الثابتة في العدم ايضاً متناهية مع انه لو كان المعدوم ثابتاً لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية
كما هو مذهبهم فان قيل الاستدراك باق اذ يكفي ان يقال وانحصار الثابت يعني ان برهان التطبيق يدل على تناهي الثابتات
ولو كان المعدوم ثابتاً لزم ان يكون الثابتات غير متناهية ولا حاجة الى ان يقال الموجودات متناهية ببرهان التطبيق
وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضاً قلنا على راي المص لا يدل برهان التطبيق على تناهي الموجودات
على اي وجه كانت بل اذا كانت مترتبة موجودة معاً وانما ذلك على راي المعتزلة وساير المتكلمين فقصده الزامهم بانهم قالوا
بتناهي الموجودات ولا سند لهم سوى برهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل الخ فان الاستدلال بالمعلول على ان
لا علة ما ليس استدلالاً بالمعلول على العلة بل هو استدلال بالعلة على المعلول ذكر في الاشارات بهذه العبارة واعلم
انه لا سواء قولك الاوسط علة لوجود الاكبر مطلقاً او معلول له مطلقاً وقولك انه علة او لا لوجود الاكبر في الاصغر وهذا
مما يغفلون عنه بل يجب ان يعلم انه كثيراً ما يكون الاوسط معلولاً للاكبر علة لوجود الاكبر في الاصغر ومثله المص في شرحه
بقوله العالم مؤلف وكل مؤلف مؤلف فان الاوسط وهو المؤلف وان كان معلولاً للاكبر وهو المؤلف فانه علة لوجود
الاكبر في الاصغر وهذا البرهان لمي ليس باني وهذا الكلام ايضاً صريح في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما
استدلال بالعلة على المعلول وبرهان لمي ليس برهان اني وقول هذا القائل قد صرح الشيخ وغيره بان الاستدلال بالعلة على المعلول
برهان لمي وما بالعكس اني لا يجدي بطائل لان الكلام في ان هذا ليس استدلالاً بالمعلول على العلة بل بالعكس ثم قال و
فرقوا بينهما بان العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بمعلول معين والعلم بالمعلول المعين لا يستلزم الا العلم بعلة ما
قلنا لو اطلقوا على الاستدلال بوجود معلول معين على وجود علة ما انه استدلال بالمعلول على العلة كان ذلك مبنياً على

وهو ان الماهية بتقريران
خارجيان





ظاهر الامر وما يبدو في بادي الراي وبعد سطوع الحق من افق البرهان لا اعتداد بامثاله واشار الى اعتبار القيدين
جميعاً حيث ذكر كلاماً بهذه العبارة فقد يحصل من هذا ان برهان الان يعطي في مواضع يقيناً دايماً واما فيما له سبب
فلا يعطي اليقين الدايم بل فيما لا سبب له اذا تقرر هذا فنقول الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمي لان عدم
العلة كما انه علة لعدم المعلول في الذهن علة له في نفس الامر ايضاً والاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان
اني لان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في نفس الامر وان كان علة له في الذهن فان قيل عدم العلة لعدم المعلول
لا يمكن ان يكون في الخارج لان اتصاف الشيء بالعلية في الخارج فرع تحققه فيه فيكون في الذهن لان ما في نفس الامر
اما في الخارج او في الذهن ولما انتفى ههنا الاول تعين الثاني واذا كان اتصاف عدم العلة بالعلية ايضاً في
الذهن فلا فرق بين العدمين في ذلك قلنا اللوازم ينقسم الى اقسام ثلثة لوازم الماهية وهي ما يكون منشأ لزومها
الذات من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه ولوازم وجود الخارجي وهي ما يكون المنشأ فيه الوجود الخارجي
ولوازم الوجود الذهني وهي ما يكون منشأ اللزوم فيه الوجود الذهني والعلية من اللوازم فالمراد بالعلية في الذهن
ما يكون منشأ العلية وجود العلة في الذهن ومن هذا القبيل عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة والمراد بالعلة في
نفس الامر ما يكون منشأ العلية في نفس ذات العلة من غير ان يكون لاحد الوجودين فيه مدخل وعدم العلة بالنسبة الى عدم
المعلول من هذا القبيل ولا يقدح في ذلك ان عدم العلة لا يتحقق الا في الذهن فانه وان لم يتحقق الا في الذهن
لكن العقل بتجرد النظر عن تحققه في الذهن ويحكم بانه عدم العلة فعدم المعلول بخلاف عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة
فان حكم العقل فيه انه وجد عدم المعلول في الذهن فوجد عدم العلة فيه فالعلية انما هي لوجود عدم المعلول في الذهن
بالنسبة الى وجود عدم العلة فيه لا لنفس عدم المعلول بالنسبة الى نفس عدم العلة والاشياء المرتبة في العموم و
الخصوص وجوداً يتعاكس في العموم والخصوص عدماً يعني كل امرين بينهما عموم وخصوص مطلق بحسب التحقق
كالحيوة والنطق مثلاً فان الاعم وجوداً اشبه كالحيوة اخص عدماً والاخص وجوداً كالنطق اعم عدماً لانه كلما عدم الاعم
وجوداً عدم الاخص وجوداً وقد يعدم الاخص وجوداً ولا يعدم الاعم وجوداً اقول من حمل العموم والخصوص على العموم
والخصوص في الصدق لا في الوجود يحتاج الى التكلف في تصحيح قوله وجوداً وعدماً ويصير المسئلة من المسائل المشهورة
في علم المنطق وهي ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص ثم اعترض على ما ذكروا بان هذه القاعدة منقوضة بالامور
العامة كالممكن العام والشيء والموجود فانها اعم من الانسان ونظايره واعم من نقايضها ايضاً فلا يتعاكس فيها
العموم في العدم وهو سؤال مشهور للكاتبي اورده نقضاً على تلك المسئلة مذكور مع جوابه في كتب المنطق

وقسمة كل منهما الى الاحتياج والغنى منفصلة حقيقية دايرة بين النفى والاثبات لا يتصور فيهما اجتماع القسمين
ولا ارتفاعهما فان وجود الشيء اما ان يكون لغير ذلك الشيء اولا والاول هو المحتاج والثانى هو الغنى وكذا الكلام فى العدم
واذا حمل الوجود بهل جعل رابطة الوجود على قسمين وجود الشيء فى نفسه ووجود الشيء لغيره والاول يكون محمولا
على ذلك الشيء ويسمى ذلك التصديق بسيطا ويسئل عنه بهل البسيطة والثانى يكون رابطة بين هذا الشيء يكون محمولا
وذلك الغير موضوعا ويسمى ذلك التصديق مركبا ويسئل عنه بهل المركبة وعلى التقديرين يثبت مواد ثلث
اى يكون بين المحمول والموضوع نسبة ثبوتية لابد لتلك النسبة فى نفس الامر من كيفيات ويسمى تلك الكيفيات مواد
ان اعتبرت فى انفسها ويسمى جهات ان اعتبرت فى التعقل دالة على وثاقة الرابطة او ضعفها
هى الوجوب والامتناع والامكان لان كيفية نسبة المحمول الى الموضوع ان كانت هى استحالة الانفكاك فالمادة هى
الوجوب ككيفية نسبة الحيوان الى الانسان وان كانت هى استحالة الثبوت فالمادة هى الامتناع ككيفية نسبة الحجر الى الانسان
اولا هذا ولا ذاك فالمادة ح هى الامكان ككيفية نسبة الكتابة الى الانسان والوجوب والامتناع يدلان على وثاقة
الرابطة والامكان على ضعفها لكن الوجوب يدل على وثاقة النسبة التى هو عارض لها والامتناع يدل على وثاقة
ما يقابل النسبة التى هى معروضة له وكذا العدم يعنى ان عدم الشيء ايضا على قسمين عدم الشيء فى نفسه وعدم الشيء
عن غيره والاول يكون محمولا والثانى رابطة وعلى التقديرين تكون النسبة سلبية ولابد عن المواد الثلث قوله المحمول اذا
نسب الى الموضوع فلابد من رابطة بينهما وتلك الرابطة اما الوجود وح يكون القضية موجبة والنسبة ثبوتية سواء
كان المحمول هو الوجود او مفهوما سواه واما العدم فح يكون القضية سالبة والنسبة سلبية سواء كان المحمول هو العدم
او مفهوما سواه وعلى التقديرين ثبت فى تلك النسبة مواد ثلث بالبيان المذكور آنفا بعينه فالاولى ان يطرح من البين
ذكر كون الوجود محمولا وكذا ذكر كون العدم محمولا اذ لا فايدة فى ذكرهما اذ مدار الامر على ان الرابطة اما الوجود حتى
يكون القضية موجبة واما العدم حتى يكون القضية سالبة ولا مدخل فى ذلك لخصوصية المحمول انه نفس الوجود او العدم
او مفهوم غيرهما اللهم الا ان يقال اذا كان المحمول احد هذين المفهومين اعنى الوجود او العدم لا حاجة الى ربطهما بالموضوع
والمص خالف اصطلاح القوم من جهتين الاولى ان الجهة عندهم هو حكم العقل بكيفية النسبة سواء كان مطابقا للواقع
وح توافق الجهة المادة او غير مطابق وح تخالفان وعلى ما ذكره يلزم ان لا يخالف الجهة المادة لاتحادهما بحسب الذات
واختلافهما بحسب اعتبارها فى انفسها واعتبارها متعقلة والثانية ان المادة على راى متاخرى المنطقيين عبارة عن كل كيفية
كانت لنسبة المحمول الى الموضوع ايجابيا كان او سلبيا وعلى راى قدمائهم ليست كيفية كل نسبة بل كيفية النسبة الايجابية

الضرورة وجهة الامكان الخاص وكانت القضية كاذبة لعدم مطابقة الجهة للواقع وفى بحث
على ما اصطلح من عنده تكون ضرورة لا الامكان الخاص نعم جهة هذه القضية على ما اصطلح عليه
الامكان الخاص وانه هذه القضية كاذبة فى اى حال منه

ولا كل



ولا كل كيفية نسبة ايجابية فى نفس الامر بل كيفية النسبة الايجابية فى نفس الامر بالوجوب والامكان والامتناع وما ذكره المص
مخالف لراى القدماء حيث اثبت المادة فى النسبة السلبية ولراى المتاخرين ايضا حيث خصها بالكيفيات الثلث واعلم
ان الوجوب والامكان والامتناع التى يبحث عنها فى هذا الفن بعينها هى التى جهات القضايا لكن فى قضايا مخصوصة
محمولاتها وجود الشيء فى نفسه فاذا اطلق الواجب والممتنع والممكن فى هذا الفن اريد الواجب الوجود والممتنع الوجود
والممكن الوجود ويرد فى كلام المص ما يدل على ان الوجوب اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم وكذلك الامتناع و
زعم صاحب المواقف انها غيرها والا لكانت لوازم الماهية واجبة لذواتها والجواب انه ان اراد كون اللوازم واجبة
الوجود فى انفسها فالملازمة ممنوعة وان اراد كونها واجبة الوجود لذوات الماهيات فبطلان التالى مم فان معناه
انها واجبة الثبوت للماهية نظرا الى ذاتها من غير احتياج الى امر آخر وهذا ليس بمح فان الزوجية واجبة الثبوت للاربعة
انما المح ان يكون الزوجية واجبة الوجود فى نفسها لا ان يكون واجبة الثبوت لغيرها والبحث فى تعريفها كالوجود
اى البحث فى تعريف هذه الثلثة كالبحث فى تعريف الوجود يعنى كما ان الوجود بديهى والتعريفات التى ذكروها له بحسب
اللفظ اذ فيه دور ظ كذلك هذه الثلثة غنية عن التعريف اذ كل احد يعرف معانى هذه الالفاظ من غير افتقار الى فكر
والتعريفات التى ذكروها لهذه الثلثة بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة اذ كل منها يشتمل على دور ظ اذ عرفوا الوجوب اى وجوب
المحمول الذى هو الوجود او غيره للموضوع بامتناع انفكاكه عنه او بعدم امكان انفكاكه عنه وعرفوا كلا من امتناع الانفكاك
وعدم الانفكاك بوجوب عدم الانفكاك فيكون دورا وكذا كل من الامكان والامتناع وقد توخذ تلك الثلثة ذاتية
اى بحسب الذات فيكون القسمة اى قسمة كيفية المحمول الى الموضوع الى هذه الثلثة قسمة حقيقية لا يمكن
الاجتماع بين الاقسام لا فى الصدق ولا فى الكذب بل يكون الصادق ابدا واحدا منها وذلك لان نسبة كل محمول سواء كان وجودا
او غيره الى موضوعه سواء كانت النسبة ايجابية او سلبية لا تخ ذات الموضوع اما ان يقتضى تلك النسبة اولا وعلى الثانى
اما ان يقتضى نقيض تلك النسبة اولا والاول هو الوجوب والثانى هو الامتناع والثالث هو الامكان ويحيل قسم رابع هو
ما يكون ذات الموضوع مقتضيا لعين النسبة ونقيضها ايضا حتى يكون القسمة على هذا الوجه ذات الموضوع اما ان لا يقتضى
شيئا من النسبة ونقيضها او يقتضيهما او يقتضى النسبة دون نقيضها او بالعكس مضمحلا بادنى التفات من بديهة العقل لان
اقتضاء احد النقيضين يتضمن المنع عن الآخر والمنع عن الآخر يستلزم عدم اقتضائه فلو كان مقتضيا لهما لم يكن مقتضيا لهما
هف ولا يخرجه عن كونه حصرا عقليا نجزم فيه بالانحصار نظرا الى مجرد مفهوم القسمة وان جعل مما يحتاج الى امر خارج عن مفهوم
من تنبيه واستدلال كان مع ذلك حصرا مقطوعا به بلا ريبة وكونه بديهيا ضروريا لا ينافيه فان قيل فعلى هذا الواجب ما يكون
فى نفسه ... وجب الوجود ...

ذاته مقتضيا لوجوده ويلزم على مذهب الحكماء ان لا يكون ذات البارى تعالى واجبا لان وجود الواجب عندهم عين ذاته والشىء
لا يقتضى نفسه والا لزم تقدمه على نفسه قلنا الوجوب له معنيان احدهما ما ذكر وهو صفة للذات بالقياس الى الوجود والثانى
صفة للوجود وهو ان لا يكون من غيره ويكون مستغنيا عما سواه وعلى مذهبهم يكون ذات البارى تعالى واجبا بالمعنى الثانى
فان قيل قسمة الذات الى الاقسام الثلثة الواجب والممكن والممتنع قسمة حقيقية لا تخرج منها لان الذات اما ان تقتضى الوجود
او العدم او لا هذا ولا ذاك وذات البارى تعالى لو لم يكن من القسم الاول على ما ذكرت لوجب ان يكون من القسمين الاخرين
لامتناع الخلو تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلنا هذا قسمة للذات بالقياس الى الوجود والعدم ولا يتصور الا فيما له ذات مغايرة
لوجوده وذات البارى تعالى عين وجوده فهو خارج عن المقسم فان قيل الحكماء قد قسموا الموجود الى ما يقتضى ذاته وجوده وهو
الواجب والى ما لا يقتضى ذاته وجوده وهو الممكن فاذا لم يكن ذات البارى تعالى من القسم الاول فاى شىء يكون من هذا القسم
قلنا هذا التقسيم للوجود بحسب الاحتمال العقلى وقد صرح الشيخ بذلك فى الهيات الشفاء حيث قال ان الامور التى يدخل فى
الوجود تحتمل فى العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده فظ انه لا يمتنع ايضا وجوده والا لم يدخل
فى الوجود وهذا الشىء هو فى حيز الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده الى هنا كلامه وعلى مذهب الحكماء
لا يكون شىء من هذا القسم اعنى ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده موجودا وان كان محتملا عند العقل فى بادى الرأى وما يتوهم ان
الوجود الذى هو عين ذات البارى تعالى هو الوجود الخاص والوجود المطلق عارض له وهو غيره فيكون الوجود الخاص
الذى هو عينه مقتضيا للوجود المطلق وهو المراد من كون وجوده يقتضيه ذاته فليس بشىء لان معنى اقتضاء الذات للوجود
ان يقتضى الذات كونه موجودا لا ان يقتضى كونه فردا من افراد الوجود فان الواجب ما يقتضى ذاته كونه موجودا كما ان
الممتنع ما يقتضى ذاته كونه معدوما والممكن ما لا يقتضى ذاته كونه موجودا ولا كونه معدوما فاقتضاء الوجود الخاص
للوجود المطلق بان يكون فردا من افراده لا يكون وجوبا اذ لو كان الواجب ما يقتضى ذاته ان يكون وجودا لكان الممتنع
ما يقتضى ذاته ان يكون عدما فيلزم ان يدخل ما يقتضى ذاته ان يكون موجودا لا وجودا وما يقتضى ذاته ان يكون معدوما
لا عدما كاجتماع النقيضين وشريك البارى تعالى فى قسم الممكن اذ لا مجال لقسم آخر لا يق نختار ان الواجب ما يقتضى ذاته
الوجود الاعم من ان يكون موجودا او وجودا وكذا الممتنع ما يقتضى ذاته العدم اعم من ان يكون معدوما او عدما لانا
نقول قد مر ان هذه المفهومات الثلثة اعنى الوجوب والامتناع والامكان جهات فى قضايا مخصوصة محمولاتها الوجود
فالوجوب كيفية النسبة فى قولنا هذا موجود بالضرورة والمحمول فى القضية لا يمكن ان يكون مفهوم الموجود والوجود معا
حتى يكون الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات لثبوت احدهما لا على التعيين وعلى هذا القياس حال الامتناع وايضا على هذا يلزم

لكن التحقيق يقتضى ما سنذكره

ان يكون



ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا لذاته والعدم الخاص للممكن ممتنعا لذاته واجيب عن هذا بانه انما يلزم ذلك ان لو
كان الوجود الخاص للممكن مستغنيا عن الغير وليس كذلك فان الوجود الخاص للممكن يفتقر الى علته فيكون عارضا مفتقرا
اليها فيكون الوجود المطلق مفتقرا الى امر مغاير للوجود بمعنى استغنائه عن الغير والثانى صفة للذات بالقياس
الى الوجود بمعنى اقتضاء الذات للوجود ومقصود السائل انه يلزم ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا بالمعنى
الثانى وحاصل الجواب انه ليس واجبا بالمعنى الاول فاين هذا من ذاك لا يق مراد من قال ان الوجود الخاص الذى
هو عين ذات البارى يقتضى الوجود المطلق ان ذات البارى وجود خاص يقتضى كونه موجودا بالوجود المطلق
لا انه يقتضى كونه فردا من افراد الوجود المطلق لانا نقول يلزم ح ان يكون ذات البارى موجودا بوجودين وانه
تحصيل الحاصل ولا يمكن الجواب بان الاتصاف بالوجود المطلق فى ضمن الاتصاف بالوجود الخاص ولا محذور فيه فان
الجسم اذا اتصف بفرد من البياض كان متصفا بمطلق البياض فى ضمنه قطعا لان ذات البارى تعالى على هذا التقدير
يكون متصفا بالوجود المطلق اشتقاقا ولا كذلك اتصافه بالوجود الخاص بل لا اتصاف هناك اذ هو عينه فان اجيب بان
الوجود الخاص عين ذاته لا وجوده وانما وجوده هو الوجود المطلق فذاته التى هو وجود خاص موجود بالوجود المطلق
فلا يلزم كونه موجودا بوجودين وانما اللازم كون الوجود الخاص موجودا بالوجود المطلق ولا محذور فيه قلنا فح
يكون الواجب ذا ماهية ووجود يغاير للماهية غاية الامر ان تلك الماهية وجود خاص وح يفوت ما هو المقصود لهم من
اثبات كون ذات البارى عين الوجود وهو ان يكون ذات البارى تعالى فى اعلى مراتب الموجودية ولزيد البيان ذلك مقالة
بعض المحققين وهى هذه مراتب الموجودات فى الموجودية بحسب التقسيم العقلى ثلث لا مزيد عليها ادناها الموجود بالغير اى
الذى يوجده غيره فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته وموجد يغايرهما فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده
امكن فى نفس الامر انفكاكية الوجود عنه ولا شبهة فى انه يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالتصور والمتصور كلاهما ممكن
وهذه حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور واوسطها الموجود بالذات بوجود غيره اى الذى يقتضى ذاته وجوده اقتضاء تاما
يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن
يمكن تصور هذا الانفكاك فالمتصور مح والتصور ممكن وهذه حال الواجب الوجود تعالى على مذهب جمهور المتكلمين واعلاها
الموجود بالذات بوجود هو عينه اى الذى وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود يغاير ذاته فلا يمكن تصور انفكاك الوجود عنه
بل الانفكاك وتصوره مح ولا يخفى على ذى مسكة ان لا مرتبة فى الموجودية اقوى من هذه المرتبة الثالثة التى هى حال الواجب تعالى
عند جماعة ذوى بصائر ثاقبة وانظار صائبة وان اردت مزيد توضيح لما هو زيادة فى المراتب الثلث فى الموجودية كما صح

الخاص فلا يكون واجبا لو انه وفيه نظر لان الوجوب له معنيان على ما مر احدهما صفة للموجود صح

بل الانفكاك

الحال فيما نورد في هذا المثال وهو ان مراتب المضيء في كونه مضيئا ثلث الاولى المضيء بالغير اي الذي استفاد ضوءا من غيره كوجه الارض الذي استضاء بمقابلة الشمس فههنا مضيء وضوء يغايره وشيء ثالث افاد المضوء الثانية المضيء بالذات بضوء هو غيره اي الذي يقتضي ذاته ضوءه اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذا فرض اقتضاء الضوء فهذا الى المضيء لذات وضوء يغاير ذاته الثالثة المضيء بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس مثلا فانه مضيء بذاته لا بضوء زائد على ذاته فهذه اعلى واقوى ما يتصور في كون الشيء مضيئا فان قيل كيف يوصف الضوء بانه مضيء مع ان معنى المضيء كما يتبادر الى الافهام ما قام به الضوء قلنا ذلك المعنى هو الذي يتعارفه العامة وقد وضع له لفظ المضيء في اللغة وليس كلامنا فيه فانا اذا قلنا الضوء مضيء بذاته لم يرد به انه قام ضوء آخر فصار مضيئا بذلك الضوء بل اردنا بيان ان ما كان حاصلا لكل واحد من المضيء بضوء هو غيره اعني الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء في نفسه بحسب ذاته لا بامر زائد على ذاته بل الظهور في الضوء اقوى واكمل فانه ظاهر بذاته ظهورا لا اخفاء فيه اصلا ومظهر لغيره على حسب قابليته للظهور واذا انكشف لك حال هذه المراتب الثلث في الامور المحسوسة فقس عليها حالها في الامور المعنوية المعقولة ومن البين كما يشهد به بديهة العقل ان الواجب الوجود تعالى يجب ان يكون في اعلى مراتب الموجودية لا يمكن انقلابها يعني لا يمكن انقلاب احد هذه المفهومات الثلثة الى الآخر بمعنى ان يزول احدها عن الذات ويتصف الذات بالآخر مكانه فيصير الواجب بالذات مثلا ممكنا بالذات وبالعكس وذلك لان ما بالذات يمتنع ان يزول وقد يؤخذ الاولان اي الوجوب والامتناع باعتبار الغير فح يكون القسمة مانعة الجمع بينهما لاستلزام اجتماعهما في ذات واحدة اجتماع الوجود والعدم فيه دون الخلو لانتفائهما عن كل من الواجب بالذات والممتنع بالذات بل يمكن انقلابهما اذ الوجوب بالغير قد يعدم علته فيصير ممتنعا بالغير وكذا الممتنع بالغير قد يوجد علته فيصير واجبا بالغير ومانعة الخلو بين الثلثة اي الامكان الذاتي والوجوب والامتناع كليهما بالغير في الممكنات اذ الامكان لازم للممكن مع امتناع خلوه عن احد الباقيين لانه لا يخلو الحال عن وجود علته او عدمها وليست مانعة الجمع اذ يجوز الجمع بين الامكان الذاتي واحد الباقيين اقول هذه القسمة الثلثة يكون قسمة للشيء الى نفسه والى قسيمه ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان اختلفا في الايجاب والسلب فان الوجوب عبارة عن ضرورة ايجاب المحمول للموضوع والامتناع عن ضرورة سلب المحمول عن الموضوع فانا اذا قلنا ذات الباري تعالى موجود بالوجوب كان معناه ان الوجود ضروري الثبوت له واذا قلنا شريك الباري ممتنع كان معناه ان الوجود ضروري السلب عنه وكل منهما يصدق على الآخر اذا تقابلا في المضاف اليه يعني اذا اضيف الوجوب الى الوجود والامتناع الى العدم او بالعكس فح يصدق كل منهما على الآخر قيل مراده تصادق ما يشتق منهما فان كل ما هو واجب الوجود فهو ممتنع العدم وبالعكس وكذا كل ما هو واجب العدم

تحقيق



ممتنع الوجود وبالعكس اقول لا يصح حمل احدهما على الآخر كان يقال وجوب الوجود هو امتناع العدم فليس بصحيح الا ان يقصد به المبالغة في استلزام كل منهما للآخر وذلك لان وجوب الوجود كيفية لنسبة الوجود الى الماهية وامتناع العدم كيفية لنسبة العدم الى الماهية وما ان النسبتان متغايرتان ذاتا فكذا كيفيتاهما فلا يتصادقان حقيقة نعم يتلازمان ويتعاكسان اقول لم يرد تصادق الوجوب المطلق والامتناع المطلق حتى يرد انهما كيفيتان لنسبتين متغايرتين بل انما اراد تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم مأخوذين مع الاضافة الى ما اضيفا اليه بما وصفان لذات واحدة متصادقان كالمشتقين منهما فانا اذا قلنا اكرام اعداء زيد اهانة اوليائه لم يقل هذا الحمل ليس بصحيح لان الاكرام وصف للاعداء والاهانة وصف للاولياء وهما متغايران وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين يعني طرف المخالف فيعم الضرورة الاخرى يعني ضرورة جانب الموافق والامكان الخاص فممكن الوجود بالامكان العامي اعم من الواجب والممكن الوجود بالامكان الخاص وممكن العدم بالامكان العامي اعم من الممتنع والممكن بالامكان الخاص قيل اراد بعموم الامكان عموم ما يشتق منه لما بينا انفا من امتناع الحمل اقول فيه انه قد مر من الكلام وانما نسب الى العام لان العرف العام يستعمل الامكان بهذا المعنى فانهم يفهمون من الممكن الوجود ما ليس بممتنع الوجود ومما ليس بممكن الوجود الممتنع الوجود وكذا يفهمون من الممكن العدم ما ليس بممتنع العدم ومما ليس بممكن العدم الممتنع العدم فقد جعلوا الامكان مقابلا لضرورة الطرف المخالف فهو سلبها وانما يساوي ذلك السلب والحكماء لما وجدوا الامكان يستعمل في سلب الضرورة وكان المادة التي لا يكون احد من جانبيها ضروريا احق بهذا الاسم اصطلحوا على تسمية هذه المادة بالامكان فكان هذا امكانا خاصا وقد يسمى خاصيا والاول عاميا الخص لكونه اعم منه مطلقا وقد يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال نظرا الى ان الممكن الحقيقي المتصف بحراقه الامكان ما لا ضرورة في شيء من طرفيه اصلا ولا شك ان كل ما ينسب الى الماضي او الحال فانه لا يخلو عن ضرورة ما في وجوده او عدمه واقلها الضرورة بشرط المحمول اذ لا بد من تعين وجوده او عدمه في احد الزمانين وان لم يكن معلوما لنا بعينه واما اذا نسب الشيء الى الزمان المستقبل فانه لا يتعين انه يوجد فيه او لا يوجد فيه لا في علمنا فقط بل بحسب نفس الامر ايضا وذلك لان تعيين احد طرفيه في ذلك الزمان موقوف على حضوره ولانه لا يتعين هناك بايجاب الذات لان الكلام في الممكنات ولا بايجاب الغير لعدم حصوله بعد ورد بان هذين الوجهين انما يدلان على عدم تعيين احد الطرفين في الحال وذلك لا ينافي تعيينه في الاستقبال بل نقول الحوادث مستندة الى علل يجب بها او يمتنع دونها فان انتهت سلسلة العلل اليها في المستقبل تعين وجودها والا تعين عدمها ثم ان بعض من اعتبر الامكان الاستقبالي اشترط في كون الوجود ممكنا في زمان الاستقبال العدم في الحال لان الشيء اذا كان موجودا في الحال كان

كما يرى العموم بحسب التحقيق

[illegible]

[illegible]

وجوده ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا ورد عليه بان ضرورة وجوده في الحال لا ينافي امكان عدمه في الاستقبال
او نقول كما ان الوجود يخرجه الى جانب الوجوب بشرط الخلو عنه كذلك العدم يخرجه الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو
عنه ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين بل اجتماعهما وهذا معنى قوله ولا يشترط العدم في الحال والا اجتمع النقيضان
قيل الظاهر ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود وطريانه في الاستقبال وهو انما يستلزم امكان
عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي في جانب العدم بمعنى امكان
طريان العدم وحدوثه يشترط الوجود في الحال من غير لزوم محذور والثلاثة اعتبارية لصدقها على المعدوم
فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود وواجب العدم والمعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم
واذا صدقت هذه الامور على المعدوم يجب ان لا يكون متحققة في الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود واعترض عليه
بان صدق الشيء على المعدوم لا يقتضي ان يكون معدوما فان انتفاء بعض جزئيات مفهوم لا ينافي كونه وجوديا لوجود
بعض الجزئيات كما في ساير الكليات الوجودية ولا استحالة في اتصاف فرد معدوم بمفهوم وجودي بمعنى صدقه عليه فان
الفرد المعدوم للانسان يوصف بمفهوم الانسان من غير لزوم محذور نعم لو لم يصدق الشيء الا على المعدوم لوجب كونه معدوما وليس
الامر ههنا كذلك لصدقها على الموجودات ايضا فان الواجب يصدق عليه انه واجب الوجود وممتنع العدم والموجود الممكن
يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم ولاستحالة التسلسل يعني لو كانت هذه الامور متحققة في الاعيان فاتصاف
ماهياتها بوجوداتها لا يخلو عن احد هذه الامور وننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل وهو محال اقول انما يلزم التسلسل ان لو كانت
هذه الامور الثلاثة باجمعها موجودة في الخارج اما اذا كان بعضها موجودا دون بعض فلا يلزم التسلسل مثلا نختار ان الوجوب
موجود وقوله فاتصاف ماهيته بوجوده لا يخلو عن احد هذه الامور قلنا نختار ان اتصاف ماهيته بوجوده بالامكان لكن
الامكان ليس بموجود في الخارج حتى يلزم التسلسل في الموجودات الخارجية لا يقال يحتمل ان يكون قوله ولاستحالة التسلسل اشارة
الى ضابطة ذكره صاحب التلويحات وهو ان كل ما تكرر نوعه اي يكون اي فرد يفرض منه موصوفا بذلك النوع فيكون
تارة تمام حقيقته محمولا عليه بالمواطاة وتارة وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون اعتباريا لئلا يلزم
التسلسل في الامور الموجودة كالعدم والحدوث والبقاء والموضوعية واللزوم والتعين والوحدة ونحو ذلك فان الامكان مثلا
لو كان موجودا لكان ممكنا وننقل الكلام الى امكانه ويلزم التسلسل في الامور المرتبة الموجودة معا وهو محال لانا نقول لا يمكن
اجراؤه في الامتناع اذ لا يمكن ان يقال لو كان الامتناع موجودا لكان ممتنعا وفي اجرائه في الوجوب نقول لا نم ان الوجوب
لو كان موجودا لكان واجبا فانه بين الملازمة بانه لو كان ممكنا لزم امكان الواجب لما سيأتي انتهى ولو كان الوجوب ثبوتيا

اي موجودا في الاعيان لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن واذا كان الوجوب ممكنا
لزم امكان الواجب بيان الملازمة من وجوه الاول ان الوجوب لو كان ممكنا والواجب انما يجب به فهو اولى بان يكون
ممكنا والجواب انا لا نم ان الوجوب امر به يجب الواجب بل هو عين كونه واجبا فليس ثمة علة ولا معلول حتى يكون المعلول
اولى بالامكان من علته والثاني انه لو كان الوجوب ممكنا لكان في ذاته جايز الزوال واذا كان وجوب الواجب جايز الزوال
كان الواجب ايضا جايز الزوال لان زوال الوجوب بان لا يقتضي ذاته وجوده واذا جاز ان لا يقتضي ذاته وجوده جاز
ان يزول وجوده فكان ممكنا والجواب انه ان اراد بزوال الوجوب انعدامه بعد كونه موجودا في الاعيان فلا نم انه لو كان
ممكنا لكان جايز الزوال بهذا المعنى فان من الممكنات ما يستحيل عدمه بعد وجوده كالزمان وذلك لا ينافي امكانه ولا يقتضي
وجوبه وان اراد بزوال الوجوب عدمه مطلقا فلا نم قوله لان زوال الوجوب بان لا يقتضي ذاته وجوده فان عدم صفة
الوجوب في نفسها لا يستلزم عدم اتصاف الواجب بها حتى يلزم ان لا يقتضي ذاته وجوده فان الصفات قد يكون عدمية
مع اتصاف الموصوفات بها في نفس الامر بل في الخارج ايضا نعم عدمها بعد كونها موجودة يستلزم ذلك اقول فيه نظر لان
الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور العينية لا من الامور الاعتبارية ولا شك ان الامور العينية اذا كانت معدومة
لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها ولو جوزنا ذلك لزمنا ان نجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم ومتحركا بالحركة المعدومة
الى غير ذلك وذلك سفسطة ظاهرة البطلان والحق في الجواب ان يقال اذا كان الوجوب موجودا فذات الواجب كما يقتضي
وجوده بنفسه يقتضي وجود وجوبه ايضا فالوجوب وان كان جايز الزوال بالنظر الى ذات الوجوب لكونه ممكنا بالذات لكنه
ممتنع الزوال بالنظر الى ذات الواجب فلا يلزم زوال الواجب بالنظر الى ذاته اذ لا يلزم خلو الذات عن الوجوب وانما
يلزم لو لم يقتض ذات الواجب وجود الوجوب الثالث ان الوجوب صفة لازمة لذات الواجب ولا شك ان عدم اللازم
ملزوم لعدم الملزوم فلو امكن عدم الوجوب لامكن عدم الواجب ضرورة ان امكان الملزوم ملزوم لامكان اللازم واذا امكن
عدم الواجب كان الواجب ممكنا والجواب ان الوجوب سواء كان موجودا او معدوما لازم لذات الواجب فلا يكون عدمه ملزوما
لعدم الواجب اقول ويرد عليه مثل ما مر من ان ذلك لا يتصور بعد فرض كون الوجوب من الامور العينية والصواب انه يمنع
استلزام امكان الملزوم امكان اللازم فان عدم المعلول الاول ممكن لذاته ولازمه اعني عدم الواجب ممتنع لذاته وبوجه آخر
لو كان الوجوب موجودا لكان ممكنا بما ذكرنا فيحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا
واجبا لذاته او بالغير لم يصلح سببا لوجود شيء آخر فذلك الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه
ان كان غيره نقلنا الكلام اليه ويتسلسل وايضا لو كان الوجوب موجودا وهو وصف عارض للواجب لزم تقدم وجود الواجب على الوجوب

ضرورة تقدم المعروض على العارض ولو بالذات لكن الوجوب سابق على الوجود سبقا ذاتيا لانه يصح ان يقال اقتضى ذاته
وجوده فوجد ولما كان هذا الدليل بعينه جاريا في الامكان والوجود والحدوث والذاتية وامثالها من الصفات التي تتأخر
عن وجود موصوفاتها جعله صاحب التلويحات قانونا في ذلك فقال كل ما لا يجب من الصفات تأخره عن وجود الموصوف
يجب ان يكون اعتبارية اذ لو كانت وجودية لوجب تأخرها عن وجود موصوفاتها ضرورة تقدم المعروض على العارض و
احتج المخالف بانه لو كان عدميا لزم محالات الاول كون العدم مقتضيا للوجود وذلك لان الوجوب عبارة عن اقتضاء
الوجود لكن العدم مناف للوجود فيستحيل ان يقتضيه اقول الجواب انه معدوم لا عدم واقتضاء لا مقتضي ولا استحالة
في ان يكون مفهوم معدوم في الخارج عبارة عن اقتضاء امر موجود فضلا عن امر معدوم في الخارج بل الوجود على ما مر ان
الوجود ليس بموجود في الخارج الثاني ان لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه اذ لا تحقق للعدميات في
انفسها انما تحققها باعتبار العقل لها لكن الواجب واجب وان لم يعتبره العقل بل لو فرض عدم العقول كلها لم يتصور شيء
منها اعتبار الوجوب وفرضه قطعا لم يخرج الواجب عن كونه واجبا والجواب ان اتصاف الذات بصفة في الخارج او في
نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احدهما على ما مر تحقيقه الثالث ارتفاع النقيضين وذلك لان الوجوب
نقيضه اللاوجوب وهو عدمي لكون العدم جزءا منه وما جزؤه معدوم فهو معدوم فلو كان الوجوب ايضا معدوما لارتفع النقيضان
والجواب ان المستحيل ارتفاع النقيضين في الصدق بان لا يصدق شيء منهما في نفس الامر لا ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي
بان لا يكون شيء منهما موجودا في الخارج فان قيل قد تقرر في مباحث التقابل ان العدميين لا تقابل بينهما وان المتقابلين اما
وجوديان معا كالمتضادين والمتضايفين واما احدهما وجودي فقط كالسلب والايجاب والعدم والملكة وان التناقض
انما هو بين السلب والايجاب فعلم انه لا بد في المتناقضين ان يكون احدهما وجوديا وذلك مناف لما ذكرتم قلنا سنبين في
بحث التقابل جواز كونهما عدميين على ان معنى الوجودي هناك ما ليس السلب جزءا من مفهومه سواء كان موجودا في الخارج اولا
والمراد بالوجودي ههنا هو الموجود الخارجي فلا منافاة واعلم ان الوجهين الاخيرين يمكن اجراؤهما في كل ما يحاول اثبات
كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية التي تتصف بها الاشياء في نفس الامر كالامكان والامتناع والوحدة والحصول والقدم و
الحدوث وغيرها فينتقضان بما هو عدمي بالضرورة والاتفاق كالعمى مثلا ولو كان الامتناع ثبوتيا لكان ممكنا
لانه صفة والصفة مفتقرة الى الموصوف فيها فكان موصوفها اولى بان يكون ممكنا ولزم امكان الممتنع اقول الاولى
ان الموصوف بالصفة الممكنة اولى بان يكون ممكنا لم لا يجوز ان يكون ممتنعا بمعنى ممتنع العدم وبوجه اخر لو كان الامتناع ثبوتيا
لزم وجود الممتنع ضرورة وجود الموصوف عند وجود الصفة لكنه يندفع بان يقال ذات الواجب موصوف بامتناع العدم لا دلالة

لهذا

لهذا الدليل على ان امتناع العدم ليس موجودا او وجود فرد من الامتناع وهو امتناع العدم القائم بالذات الواجب تعالى
يكفي في كون مفهوم الامتناع وجوديا لما سبق من ان كون مفهوم وجوديا لا يقتضي كون جميع افراده موجودة وهذا بناء على
ان الامتناع مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم كما ان الوجوب كذلك على اختيار المص والحق
ان المراد بهما كلما اطلقا في مباحث هذا الفن هو وجوب الوجود وامتناع الوجود ولو كان الامكان ثبوتيا لزم
سبق كل ممكن على امكانه بالوجود ضرورة تقدم الموصوف على الصفة بالوجود ولو بالذات لكن وجود الممكن متأخر
عن امكانه بمراتب لانه يقال امكن فاحتاج الى المؤثر فاوجبه فوجب فوجد وهذا من فروع القانون المذكور لصاحب التلويحات
كما اشرنا اليه واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لم يكن فرق بين الامكان ونفيه لان نفي الامكان عدمي بلا شبهة والامكان
ايضا فرضناه عدميا ولا تمايز بين الاعدام لكنا نفرق بالضرورة بين الامكان ونفيه واجاب المص والفرق بين نفي الامكان
والامكان المنفي اي الامكان الذي فرضناه منفيا لا يستلزم ثبوته لما بينا من ان الاعدام قد تتمايز وانما
فسرنا الامكان المنفي بما فسرنا دفعا لما اورد عليه من ان الخصم لم يدع استلزام عدمية الامكان لعدم الفرق بين نفي
الامكان والامكان المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان بحكم استلزام نقيض التالي لنقيض المقدم فان
الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي غير ثابت على زعمه بناء على ان الاعدام لا تمايز عنده فلا يكون استثناء نقيض
التالي صادقا عنده اذ على ما ذكرنا يكون التالي عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي بحسب الفرض لا بحسب الواقع
والخصم يدعي ثبوت الفرق بينهما حتى يظهر ان الفرض غير مطابق للواقع وفائدة وصف الامكان بالمنفي فرضا مع صحة الكلام بدونه
اظهار الملازمة لان هذا الفرض يندرج هو ونفيه تحت الاعدام التي لا تمايز فيها قيل ويمكن ان نقرر الدليل هكذا
وهو ان يقال لو لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لكان الامكان ثبوتيا لكن المقدم حق لعدم التمايز
في الاعدام فالتالي مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا على ذلك التقدير لكان عدميا فيلزم ان الممكن لا امكان له
اذ التقدير عدم الفرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان واذا تحقق الاول اعني الامكان المنفي تحقق الثاني
اعني نفي الامكان لكن كون الممكن مما لا امكان له متناقض وح لا يكون لفظ المنفي مستدركا وتقرير الجواب انا نمنع تحقق
المقدم وما ذكر في بيانه غير مسلم بل المحقق نقيضه وهو الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي اقول هذا القائل
وان دقق في دفع الاستدراك لكن كلام المص بعيد عن هذا التوجيه لانه صريح في منع الملازمة كما لا يخفى وهذا الجواب منع
لاستثناء عين المقدم فاين هذا من ذاك والوجوب شامل للذاتي اي الذي يستند الى الذات من غير التفات الى امر اخر وغيره
اي الذي حصل للذات باعتبار غيره وكذا الامتناع شامل للامتناع بالذات والامتناع بالغير ومعروض ما بالغير منهما ممكن

اى الوجوب بالغير والامتناع بالغير انما يعرضان للممكن بالذات دون الواجب بالذات والممتنع بالذات فان الممكن اذا وجد علته عرض له الوجوب بالغير واذا عدم علته عرض له الامتناع بالغير واما الواجب بالذات يمتنع ان يعرض له الوجوب بالغير والا توارد علتان اعنى الذات والغير على معلول واحد شخصى هو وجود ذلك الواجب ويمتنع ايضا ان يعرض له الامتناع بالغير والا لكان موجودا ومعدوما معا فى حالة واحدة وهو مح وكذا الممتنع بالذات لا يمكن ان يعرض له الوجوب بالغير والامتناع بالغير بعين ما ذكر فى الواجب و لا ممكنا بالغير لما تقدم فى المقسم الحقيقية من امتناع انقلاب احد الاقسام الثلثة الى الاخر فانه لو كان ممكن بالغير فهو اما واجب بالذات او ممكن بالذات او ممتنع بالذات لضرورة الحصر والاقسام باسرها باطلة ولانه يلزم الانقلاب اما على تقدير كونه واجبا بالذات او ممتنعا بالذات فظ واما على تقدير كونه ممكنا بالذات فلان الثابت بالغير يرتفع بارتفاع الغير فلو كان ممكنا فاذا قطع النظر ارتفع عنه امكانه فلا يكون ممكن فى ذاته بل واجبا او ممتنعا ويلزم الانقلاب اقول فيه بحث لانه لا يلزم من قطع النظر عن الغير ارتفاع امكان الممكن بالغير انما يلزم من ارتفاع الغير ولعل ذلك الغير لا يرتفع فلا يرتفع امكان الممكن بالغير فلا يلزم الانقلاب لا يقال يجوز ان يرتفع ذلك الغير فيجوز ان يرتفع امكان الممكن لذلك الغير فيجوز الانقلاب المحال لكن امكان المح مح كنفسه لانا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا فلا يمكن ارتفاعه المفضى الى ارتفاع الامكان المفضى الى الانقلاب فتدبر ولو سلم كان اللازم ارتفاع امكانه الحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه المستند الى ذاته اقول فيه بحث لان استواء الوجود والعدم بالقياس الى ذات واحد لا يتصور فيه تعدد اصلا كما يظهر بالتامل الصادق فالصواب ان يقال ما ثبت للشئ نظرا الى ذاته لا يثبت له بالنظر الى غيره فاستواء الوجود والعدم بالقياس الى ذاته لما كان ثابتا له لذاته لم يتصور ثبوته له والا توارد علتان على معلول واحد شخصى اذ لا تعدد فى مفهوم ذلك الاستواء بالنظر الى شئ واحد كما يظهر بالتامل الصادق فان قيل لم لا يلزم من طريان الوجوب والامتناع بالغير على الممكن بالذات الانقلاب ولزم من طريان الامكان بالغير على الواجب لذاته او الممتنع بالذات الانقلاب قلنا الممكن بالذات لما لم يقتض الوجود والعدم وكل منهما بالنسبة اليه على السواء فاذا وجد علة احد الطرفين فوجب او امتنع به لم يصر الممكن بالذات غير ممكن فلم يلزم الانقلاب واما الواجب بالذات لما اقتضى الوجود بالذات فلو طرء عليه الامكان بالغير لما بقى الوجود واجبا والا لم يطرء عليه الامكان واذا لم يبق الوجود واجبا فقد زال مقتضاه فيلزم الانقلاب وكذا القول فى الامتناع فان قيل لم لا يجوز ان لا يكون الوجود واجبا بالنظر الى الغير ويكون واجبا بالنظر الى الذات قلنا لو جاز ذلك لجاز عدمه بالنظر الى الغير فيجوز زواله بالذات بسبب الغير فيلزم الانقلاب وحاصل الكلام ان الامكان بالغير ينافى الوجوب الذاتى فلو طرء عليه لزال الوجوب ولزم الانقلاب وكذا الكلام فى الامتناع واما الوجوب بالغير والامتناع بالغير فلا ينافيان

الامكان

١٧

الامكان الذاتى فلا يلزم من طريانهما زوال الامكان فلا يلزم الانقلاب والحق انه ان اريد بالامكان بالغير قياسا على الوجوب بالغير والامتناع بالغير ان لا يقتضى الغير وجود الماهية ولا عدمها كما ان الوجوب بالغير ان يقتضى الغير وجودها والامتناع بالغير ان يقتضى الغير عدمها فلا شك انه لا ينافى الوجوب الذاتى ولا الامتناع الذاتى فلا يلزم من طريان الامكان بالغير زوالهما حتى يلزم الانقلاب فان عدم اقتضاء الغير لوجود الماهية لا ينافى اقتضاء الماهية لوجود نفسها بل الماهية اذا اقتضت وجودها يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان واجبا بالغير ايضا وقد مر ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير وكذا عدم اقتضاء الغير عدم الماهية لا ينافى اقتضاء الماهية عدم نفسها بل يلزمه لان الماهية اذا اقتضت عدمها يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان متحققا بالغير ايضا وقد مر ان الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بالغير انما الكلام فى اجتماعه مع الامكان الذاتى فنقول ان اريد بالغير عن الماهية مطلقا لا يمكن اجتماع الامكان بالغير مع الامكان الذاتى لان الممكن الذاتى اما موجود فيكون واجبا بالغير واما معدوم فيكون ممتنعا بالغير فلا يكون ممكنا بالغير وان اريد بالغير الغير المعين فيحتمل ان يقتضى ذلك وجود ذلك الممكن فيكون واجبا بالغير او يقتضى عدمه فيكون ممتنعا بالغير او لا يقتضى ذلك الغير وجوده ولا عدمه فح يكون ممكنا بالغير وان اريد بالامكان بالغير ان يقتضى الغير تساوى نسبة الماهية الى الوجود والعدم فلا كلام فى انه ينافى الوجوب الذاتى والامتناع الذاتى ايضا فانه ظ لا سترة فيه فلا يكون الواجب بالذات ممكنا بالغير وكذا الممتنع بالذات لا يكون ممكنا بالغير والممكن بالذات ايضا لا يكون ممكنا بالغير لما بينا من لزوم توارد العلتين على المعلول الواحد وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية وعلتها وعند اعتبارهما اى الوجود والعدم بالنظر اليهما اى الماهية وعلتها تيشتهما بالغير اى الوجوب والامتناع بالغير يعنى ان الامكان انما يعرض للماهية من حيث هى لا ماخوذة مع وجودها ولا ماخوذة مع عدمها وكذا غير ماخوذة مع وجود علتها وعدمها فان الامكان نسبة بين الماهية من حيث هى وبين الوجود والعدم اما اذا اخذت الماهية مع الوجود فان نسبتها ح يكون الى الوجود بالوجوب لا بالامكان ويسمى ذلك امتناعا لاحقا وكلاهما يسمى ضرورة بشرط المحمول واذا اخذت الماهية مع وجود علتها كانت واجبة لذات العلة موجودة ويسمى ذلك وجوبا سابقا واذا اخذت مع عدم علتها كانت ممتنعة لذات العلة معدومة ويسمى ذلك امتناعا سابقا وكل موجود محفوف بوجوبين سابقا ولاحقا وكلاهما وجوب بالغير وكل معدوم محفوف بامتناعين سابقا ولاحقا وكلاهما امتناع بالغير ولا منافاة بين الامكان الذاتى والغيرى اى الوجوب بالغير والامتناع بالغير لما مر بيانه انفا وكل ممكن العروض ممكن ذاتى اى كل ان الوجود اما وجود الشئ فى نفسه كوجود الجسم مثلا واما

وبين ذلك وجوبا لاحقا واذا اخذت مع العدم يكون نسبتها الى العدم بالامتناع لا بالامكان فح

وجوده لغيره كوجود السواد للجسم مثلا كذلك الامكان اما امكان وجود الشيء في نفسه واما امكان وجوده لغيره والمدعى
ان كل ما هو ممكن الوجود لشيء آخر سواء كان حالا فيه حلول الاعراض في محالها او حلول الصور في موادها فهو ممكن
الوجود في حد ذاته اذ لولا كان ممتنع الوجود في حد ذاته لامتناع وجوده لغيره اذ لو كان واجب الوجود في حد ذاته
لما امكن حلوله في غيره فظهر ان امكان وجود شيء لآخر فرع لامكان وجوده في نفسه اقول هذا مخالف لما تقرر من ان
وجود شيء لآخر في الخارج وان اقتضى وجود ذلك الآخر في الخارج لكنه لا يقتضي وجود ذلك الشيء فيه فان العمى
مثلا موجود لزيد في الخارج مع انه غير موجود فيه فليس كل ممكن الوجود لآخر ممكن الوجود في نفسه كالعمى فانه ممكن
الوجود لزيد في الخارج وان لم يكن ممكن الوجود في نفسه ويمكن ان يقال ليس مراد المص بممكن العروض ما يكون ممكن الوجود
لشيء آخر على اي وجه كان بل ما هو ممكن الحلول في شيء آخر اما حلول الاعراض في محالها او حلول الصور في موادها
ولا عكس اي ليس كل ما هو ممكن الوجود في ذاته ممكن الوجود لشيء آخر فان الشيء قد يكون ممكن الوجود في ذاته
ممتنع الوجود لغيره كالمفارقات فانه لا يمكن حلولها في غيرها حلول الاعراض في موضوعاتها لانها جواهر ولا حلول
الصور في هيولاتها لانها مجردة واذا لاحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة وان لم يتصور غيره
اختلفوا في ان علة افتقار الممكن الى المؤثر ما ذا فذهب الجمهور الى انها الامكان وجماعة من المتكلمين الى انها
الحدوث وقيل الامكان مع الحدوث شطرا وقيل شرطا واختار المص مذهب الجمهور واحتج عليه بان العقل اذا لاحظ كون الشيء
بحيث يتساوى طرفا وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته حكم بانه لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لامر يغاير الممكن ويرجح احدهما
على الآخر وهو العلة سواء لاحظ في تلك الحالة امرا آخر غير هذا التساوي مثل كون وجوده مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ
ولا يتوهم من هذا الكلام ان المقصود اثبات ان الامكان علة للتصديق بحاجة الممكن الى المؤثر لا انه علة لها بحسب
نفس الامر بل المقصود ان العلم بامكان الشيء مستلزم العلم بافتقاره الى المؤثر فيقتضي ان الامكان علة الافتقار
واعترض عليه بان العلم بالمعلول قد يستلزم العلم بالعلة او بمعلول آخر لها والجواب انه يجب العلم بان الاوسط ملزوم
الاكبر ضرورة اشتراط العلم بالكبرى الكلية فالمعلول ما جاز ان يكون له علل متعددة لم يصلح لان يستدل بوجوده على وجود
واحد من علله واما احد معلولي علة بالنسبة الى معلولها الآخر فانما العلم كونه ملزوما للآخر بعد ان نعلم انه صدر عن علة
الآخر اذ يجوز ان يكون لكل منهما علل متعددة يجوز ان يصدر احدهما عن علة والآخر عن علة اخرى فح لا لزوم بينهما الا
بعد العلم بتحقق العلة فالاستدلال بالعلة على المعلول لا باحد المعلولين على الآخر لانا نقول قد يكون لزوم بعض المعلولات
لعللها بينا لا يحتاج الى وسط ولزوم بعضها خفيا لا يتوصل اليه الا ببعض الآخر البين لزومه فتقرر ان مجرد العلم بوجود

احد



احد المعلولين من غير انضمام امر آخر اليه لا يستلزم العلم بوجود معلول آخر لكن مجرد العلم بالامكان يستلزم العلم بالافتقار
فعلمنا انهما ليسا معلولي علة واحدة على انا نقول البديهة تشهد بان افتقار الممكن اما لامكانه او لحدوثه على معنى
ان علة الافتقار ليست خارجة عنهما فلما استلزم العلم بالامكان وحده العلم بالافتقار علم انه العلة وان الحدوث
ليس معتبرا في العلية لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا اقول والاولى في اثبات هذا المطلب ان يقال ان العقل يحكم بان
الممكن يتساوى طرفا وجوده وعدمه فاحتاج الى مرجح يرجح احد طرفيه المتساويين على الآخر والحكم بان احد المتساويين
لا يترجح على الآخر الا بمرجح ضروري يجزم به الصبيان بل هو مركوز في طباع البهائم ولذلك تراها تتنفر من صوت الخشب
وهذا الترتيب العقلي الذي هو مؤدى لفظ الفاء بين الامكان والحاجة هو المراد بالعلية في نفس الامر فالامكان علة
للحاجة في نفس الامر وقد يتصور وجود الحادث فلا يطلب علته اراد ابطال مذهب من قال علة الحاجة هو الحدوث
يعني انا نتصور حدوث الممكن ولا يحصل العلم بافتقاره الى المؤثر والحكم بحاجة الممكن ضروري
ما لم يلاحظ امكانه حتى لو فرض حادث واجب بالذات وان كان محالا لحكم باستغنائه عن المؤثر ثم الحدوث كيفية
الوجود فليس علة لما تقدم عليه بمراتب هذا ابطال مذهب المخالفين بكبرى وتقريره ان الحدوث كيفية الوجود لكونه
عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيتاخر عن الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر عن الحاجة لان الشيء اذا لم يحتج
في نفسه الى مؤثر لم يتصور تاثيره فيه كما في الواجب والممتنع والحاجة متاخرة عن علتها فيلزم على تقدير كون الحدوث علة
للحاجة او جزءا لها او شرطها تقدمه على نفسه بمراتب اربع على التقدير الاول والثالث وخمس على التقدير الثاني لان جزء العلة
متقدم عليها وعورض بان الامكان صفة للممكن بالقياس الى الوجود فيكون متاخرا عن الوجود فلا يكون علة للافتقار
المتقدم عليه بمراتب اجيب بان الامكان متاخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود لكونه كيفية للنسبة بينهما
لكنه ليس متاخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا توصف الماهية وجودا بالامكان قبل اتصافها بالوجود واما الحدوث فلا
توصف به الماهية ولا وجودها الا حال كونها موجودة ولا شك في تاخره عن الايجاد ولهذا صح ان يقال اوجد فحدث
وبذلك تم المط سواء قلنا بتاخره عن الوجود ام لا ولا يتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته
يعني لا يجوز ان يكون احد طرفي الممكن راجحا على الطرف الآخر رجحانا ناشيا عن ذات الممكن غير منته الى حد الوجوب او الامتناع
حتى يجوز ان يوجد ممكن بذلك الرجحان من غير احتياج الى غيره فينسد باب اثبات الصانع تعالى اقول لانه مع ذلك الرجحان لو لم يجز
وقوع الطرف المرجوح نظرا الى ذات الممكن لم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا ولو جاز وقوعه نظرا الى ذاته لجاز رجحانه على
الطرف الراجح نظرا الى ذاته اذ لا يتصور الوقوع بدون الرجحان لكنه لا يجوز لمنافاته مقتضى ذات الممكن وهو رجحان

الطرف الراجح وتسدل بانه لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته فان لم يكن طريان الطرف الآخر كان ذلك الطرف ممتنعاً
فيكون الطرف الراجح واجباً وقد فرضناه ممكناً وان امكن طريان الطرف الآخر فاما لا لسبب فيلزم ترجح المرجوح بلا سبب
او بسبب فان لم يصر ذلك الطرف اولى لم يكن السبب سبباً وان صار يلزم مرجوحية الطرف الاولى لذاته فيزول ما بالذات
وهو ممتنع واعترض عليه اما اولاً فبان قيل المفروض هو ان ذات الممكن بانفراده يقتضي رجحاناً غير منته الى حد الوجوب
ومع ذلك يجوز ان يكون ذلك الرجحان المستند الى الذات مقتضياً للوجوب فيكون الراجح واجباً من حيث انه راجح والمرجوح
ممتنعاً من حيث انه مرجوح فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان يقتضي الوجوب والامتناع والخلف انما يلزم ان لو اقتضاهما
الذات بانفراده ولا شك ان اقتضاء الذات بانفراده غير اقتضائه بواسطة معلول له فلا خلف ولا محذور اصلاً فان قلت
اذا كان الذات مع الرجحان المستند اليه مقتضياً لوجوب الوجود كان الذات واجباً لا ممكناً وقد فرضناه ممكناً هف
قلت الواجب على ما لزم من القسمة هو الذي يجب وجوده اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره وههنا قد وجب وجوده مع التفات
الى غيره وهو الرجحان الناشي من الذات من حيث هي فلا يلزم ان يكون واجباً واجيب بان الذات مع الرجحان المستند
اليه اذا كان مقتضياً لوجوب الوجود كان الذات مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود عنه قطعاً ولا نعني بالواجب الا هذا
واعتبار تلك الواسطة المستندة اليه لذاته لا يقدح في ذلك نعم لو لم يكن مستندة اليه لكانت قادحة فيه وما قيل من ان الواجب
ما يجب له الوجود من غير التفات الى غيره فقد اريد به ان يكون الالتفات اليه قادحاً في كون الذات مبدأ لاستحالة انفكاك
الوجود عنه فان ما لا يكون كذلك هو في حكم ما لا يلتفت فيه الى غيره اصلاً واما ثانياً فبان قيل ان السبب انما يجعل مسببه اولى
اذا كان السبب واقعاً اذ لو اقتضى ذات السبب مع قطع النظر عن وقوعه اولوية المسبب لكان كل واحد من طرفي الممكن اولى
في زمان واحد اذ لابد من احتياجهما الى سبب وذلك محال فح نقول جاز ان لا يقع السبب الطرف المرجوح اصلاً فلا يصير المرجوح اولى
فلا يزول الاولوية المستندة الى الذات لانه يكفينا امكان وقوع السبب فانه يستلزم امكان زوال ما بالذات وهو محال
لانا نمنع امكان سبب الممكن فانه كما جاز ان يكون علة الممكن واجبة لذاته كالعلة الاولى والموجودات الممكنة المستندة
اليها جاز ان يكون علة الممكن ممتنعة بالذات كعدم العلة الاولى وعدم معلولها فان عدم العلة علة لعدم المعلول كما مر
واجيب بان طرف المرجوح اذا كان ممكناً كان له سبب قطعاً سواء كان ممكناً او ممتنعاً فيتوقف اولوية الطرف الراجح على عدم
ذلك السبب فلا يكون مستندة الى الذات وحدها والمقدر خلافه اقول هذا الجواب التحقيق تسليم للاعتراض وتغيير
للدليل فالاولى ان يجاب بان الطرف المرجوح لما كان جائز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن كان سببه ايضاً وان كان ممتنعاً
في حد ذاته جائز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن اذ لو اقتضى ذات الممكن عدم سبب الطرف المرجوح لكان مقتضياً لعدم

الطرف

الطرف المرجوح فلم يكن ممكناً ما فرضناه ممكناً واذا جاز وقوع سبب الطرف المرجوح بالنظر الى ذات الممكن لجاز رجحانه
على الطرف الراجح اعني مرجوحية الطرف الاولى فيجوز ان يزول ما كان مقتضى لذات الممكن هف قيل ولو سلم
انه يجوز رجحان احد طرفيه على الآخر لذاته لا الى حد الوجوب لكن ذلك الرجحان لا يكفي في وقوع ذلك الطرف اذ لو
كفى فلا يخلو من ان يمتنع وقوع الطرف المرجوح او لا فان امتنع يلزم خلاف المفروض وان لم يمتنع يتوقف وقوع الطرف
الراجح على عدم الطرف المرجوح وهو امر خارج عن ذات الممكن فهو في وقوع احد طرفيه الراجح على الآخر لذاته فرضاً
محتاج الى امر خارج عن ذاته فلا يكون ذلك الرجحان كافياً والحق ان ذلك الرجحان ان وجب به الطرف الراجح كان وجوباً
لا رجحاناً غير منته اليه وان لم يجب بل امكن فرضاً وقوعه معه تارة وعدم وقوعه معه اخرى فان كان وقوعه بمجرد ذلك الرجحان
لزم ترجح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وان اعتبر في وقوعه امر آخر لم يوجد في الزمان الآخر لم يكن وقوعه بمجرد
رجحانه وقد فرضناه كذلك هف واذا ثبت ان اولوية احد طرفي الممكن لا يكفي في وقوعه فلا يفيدنا ثبوت تلك
الاولوية ولا يضرنا نفيها اذ المقصود من نفيها دفع توهم جواز وقوع الممكن بسبب تلك الاولوية الناشية من ذاته
من غير احتياج الى غيره لئلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع وقد حصل هذا المقصود ولقائل ان يقول لما جوزتم
ان يكون الامر الخارج عن ذات الممكن الذي يتوقف عليه وقوع الطرف الراجح عدم سبب الطرف المرجوح فلنفرض
ان الطرف الراجح للممكن هو الوجود وليس هناك سبب لعدمه فيجوز ان يوجد الممكن من غير حاجة الى مؤثر موجود فيلزم انسداد
باب اثبات الصانع وما قيل من ان سبب العدم عدم لان اعدام المعلولات مستندة الى اعدام عللها فعدم سبب العدم وجود
لان عدم العدم وجود قطعاً اقول مدفوع بان الممكن المفروض ليس معلولاً لشيء حتى يكون عدمه مستنداً الى عدم علته لم لا يجوز
ان يكون عدمه مستنداً الى امر موجود ولا استحالة في ان يكون العدم اثر الموجود انما المستحيل ان يكون الوجود اثر المعدوم
ولا يكفي الاولوية الخارجية في وقوع احد طرفي الممكن بل ما لم يجب لم يقع لان فرضها لا يحيل الطرف المقابل
يعني فرض وقوع الاولوية الخارجية لا يحيل وقوع الطرف المرجوح محالاً لما مر آنفاً من انه لو وجب وقوع الطرف الاولى
لم يكن اولوية ما فرضناه اولوية بل وجوباً واذا امكن وقوع الطرف الراجح مع وجود تلك الاولوية الخارجية فلنفرض
وقوعه معها تارة وعدم وقوعه معها اخرى فان كان وقوعه بمجرد تلك الاولوية لزم ترجح احد المتساويين على الآخر بلا
مرجح وان كان وقوعه لامر آخر لم يوجد في الزمان الآخر فاما ان يجب مع ذلك الامر وقوع الطرف الراجح وح ثبت ما
ادعينا من انه لا يكفي الاولوية في وقوع الممكن بل ما لم يجب لم يقع او لا يجب بل يصير اولى فننقل الكلام الى تلك الاولوية
فلابد من الانتهاء الى الوجوب لئلا يلزم التسلسل وهذا الوجوب وجوب سابق لانه وجب اولاً من علته فوقع والمراد

السبق الذاتي لا الزماني فلا يلزم اتصاف الماهية بوجوب الوجود حال كونها معدومة كيف وهي في تلك الحالة ممتنعة بالغير واذا وجد
الممكن او عدم يلحقه بسبب كونه موجودا او معدوما وجوب آخر يسمى الوجوب اللاحق والضرورة بشرط المحمول لان كل ممكن
موجود يجب وجوده بشرط كونه موجودا وكل ممكن معدوم يجب عدمه بشرط كونه معدوما لا يخلو عنه اي عن هذا الوجوب
قضية فعلية فان كل قضية فعلية يلحقها الضرورة بشرط المحمول والمراد بالوجوب هاهنا ما هو اعم من وجوب الوجود
ووجوب العدم فيشمل الامتناع السابق والامتناع اللاحق ايضا والامكان لازم لماهية الممكن والا لجاز
انفكاكه عنها وعند الانفكاك يجب الماهية او يمتنع فيلزم الانقلاب ووجوب الفعليات يعني الوجوب اللاحق في الممكنات
اذ المقصود بيان ان الوجوب اللاحق لا ينافي الامكان الذاتي بل الممكن مع وجوبه اللاحق باق على طبيعة امكانه مانع
ما قيل من ان قولنا الواجب لذاته موجود قضية فعلية ولا يخلو فعلية عن الوجوب اللاحق فههنا وجوب لاحق مع انه
لا يقارنه جواز العدم يقارنه جواز العدم هذا يشعر بان المراد بالوجوب هو وجوب الوجود لا العام كما ذكرنا اتفاقا وان
حمل جواز العدم على جواز عدم الوجوب يكون قوله وليس وجوب الفعليات بلازم لماهية الممكن تكرارا ونسبة
الوجوب الى الامكان نسبة تام الى ناقص لان الوجوب تأكد الوجود وقوته والامكان ضعف فيه والاستعداد
ويسمى الامكان الاستعدادي والامكان الوقوعي ايضا وهو عبارة عن التهيؤ والكمال بتحقق بعض الاسباب والشرائط
وارتفاع بعض الموانع قابل للشدة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنه بناء على حصول الكثير مما لابد
منه او القليل فان استعداد النطفة للانسانية اضعف من استعداد العلقة لها وهو من استعداد المضغة لها و
استعداد الجنين للكتابة اضعف من استعداد الطفل لها ويعدم بعد الوجود اما بحصول الشيء في الفعل او بانتفاء
الاسباب وعروض الموانع ويوجد بعد العدم بحدوث بعض الاسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع للمركبات
اراد بها التمثيل لا الحصر فان الحكماء وان زعموا ان الامكان الاستعدادي لا يكون الا لما له مادة وكل مادي مركب
لكن بسيطا وهو غير الامكان الذاتي لانه قابل للشدة والضعف كما مر بخلاف الامكان الذاتي ولانه غير لازم
لماهية الممكن لما مر من انه يعدم ويوجد بخلاف الامكان الذاتي ولانه قائم بمحل الممكن لا بالممكن فان الامكان الاستعدادي
للانسانية قائم بمادة النطفة لا بالانسانية وامكان الكتابة قائم بمادة الجنين لا بالكتابة بخلاف الامكان الذاتي فانه انما
يقوم بماهية الممكن لا بمحلها ولانه امر متحقق في الاعيان لانه كيفية حاصلة للشيء وهي تهيؤه اياه لان يفيضه الفاعل وجود الحادث
فيه كالصورة والعرض او معه كالنفس بخلاف الذاتي فانه اعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان ولانه مقرب له الى تأثير المؤثر
وايجاد الحادث بخلاف الذاتي فانه لا يقتضي رجحان الوجود او العدم بل كلاهما بالنظر اليه على السواء والوجود ان

اخذ



اخذ غير مسبوق بغيره او بالعدم فقديم والا فحادث القدم والحدوث صفتان للوجود واما الماهية فانها توصف بهما
باعتبار اتصاف وجودها بهما وقد يوصف بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم وللمسبوق حادث ثم كل من القدم و
الحدوث قد يوجد حقيقيا وقد يوجد اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية به
ويسمى ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به ويسمى زمانيا وهذا هو
المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر
فيقال للاول بالنسبة الى الثاني قديم وللثاني بالنسبة الى الاول حادث فالقدم الذاتي اعم من الزماني والزماني من الاضافي
فان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما في صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من
زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالاب فانه قديم بالنسبة الى الابن وليس قديما بالزمان والحدوث
الاضافي اعم من الزماني والزماني من الذاتي فان كل ما يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس
فان الاب مقيسا الى ابنه فرد من افراد القديم الاضافي وليس فردا من افراد الحادث الاضافي مع انه حادث زماني فوجدنا
فردا من افراد الحادث الزماني لا يصدق عليه الحدوث الاضافي فان الاب اذا صدق عليه الحدوث الاضافي فذلك انما يصدق
اذا قيس الى ما قبله كابيه مثلا فهناك امران احدهما الاب مقيسا الى ما بعده هو فرد من افراد القديم الاضافي ولا يكون
من افراد الحادث الاضافي والآخر الاب مقيسا الى ما قبله وهو فرد من افراد الحادث الاضافي وليس من افراد القديم الاضافي
والحاصل ان الاب من حيث هو اب لابنه قديم اضافي وليس حادثا اضافيا فالاب المأخوذ بتلك الحيثية هو مادة افتراق
للحادث الزماني من الحادث الاضافي وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس السبق ومقابلاه يعني التأخر
والمعية اما بالعلية وهو سبق الفاعل المستقل بالتأثير وقد يسمى ذلك علة تامة لاستجماعه شرائط التأثير وارتفاع موانعه
او بالطبع وهو سبق ما سواه من العلل الناقصة سواء كان فاعلية او غيرها واما العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه
الشيء فهي قد يكون متقدمة على المعلول وذلك اذا كانت هي العلة الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب
بلا اشتراط امر في تأثيره ولا تصور فيه او مع اعتبار شيء معها من شرط او ارتفاع مانع او اذا كانت هي العلة الفاعلية
مع الغائية كما في البسيط الصادر عن المختار سواء اعتبر هناك شرط اولا واما اذا كانت العلة التامة هي الفاعلية
مع المادية والصورية سواء كان هناك علة غائية كما في المركب الصادر عن المختار اولا كما في المركب الصادر عن الموجب
فلا يتصور تقدمها على معلولها لان مجموع اجزاء المادية والصورية عين الماهية والشيء لا يتقدم على نفسه فكيف يتقدم
عليها مع انضمام امرين آخرين اليه وقال صاحب المحاكمات وعندي ان العلة التامة ليست معتبرة في التقدم بالعلية

[illegible]

بل المعتبر هو العلة الفاعلية يدل عليه قول الشيخ في بيانه اذا كان وجود هذا عن آخر فان وجود الغير عنه هو العلة الفاعلية
وفي مثال حركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى العضلات و
على المفتاح وغير ذلك لا ينفك المتقدم بالعلية على المتأخر كما في الطبع اقول فعنده تقدم العلة الفاعلية وان
لم يكن مستقلة تقدم بالعلية وتقدم ما سوى العلة الفاعلية من سائر العلل الناقصة تقدم بالطبع وعلى ما ذكرنا تقدم
الفاعل الناقص اذا لم يكن مستقلا بالتأثير تقدم بالطبع ما ذكرناه موافق لكلام المص في شرحه للاشارات حيث قال ثم لا يخ
اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا يكون فالمحتاج باعتبار الاول متأخر بالمعلولية وهو حركة
المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متأخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالقياس الى
الشرط والمتأخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما بارتفاع صاحبه الا ان
ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير عكس والمتأخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير
انعكاس فلذلك فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتأخر اما المتأخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم انتهى كلامه
وغير مناف لكلام الشيخ فان قوله وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر تقول معناه اذا كان هذا صادرا عن آخر وانما يصدر وجود
امر عن آخر اذا كان مستجمعا بشرائط التأثير وارتفاع الموانع ويمكن ان يكون تأويل المذكور بان المراد تقدم حركة اليد مع
جميع لا بد منه من وجود الشرائط وارتفاع الموانع واعلم ان هذين التقدمين اعني تقدم بالعلية والتقدم بالطبع
يشتركان في معنى واحد يسمى التقدم بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وربما يقال للمعنى المشترك تقدم بالطبع و
يخص التقدم بالعلية باسم التقدم بالذات والشيخ يستعملهما في قاطيغورياس الشفاء ومن الافاضل من خص التقدم الذاتي
بجزء الشيء مقيسا الى كله وقال لا تعقل ذات الاثنين الا وهو ذات هذا الواحد وذاك الواحد ولا يتم له ذات الا بهما
سواء فرضنا لهما وجود ام لا بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هي بخلاف التقدم بالعلية فانه حكم باعتبار الوجود
لا باعتبار الماهية في نفسها وكانه اراد بالتقدم بالعلية ما سوى تقدم الجزء على الكل من تقدم المحتاج اليه على المحتاج
او بالزمان وهو ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل معها البعد كسبق موسى على عيسى عليه السلام او بالرتبة
وهو ان الترتيب بين السابق والمسبوق معتبرا فيه وهو الحسية كما بين الامام والمأموم او العقلية كما بين الاجناس
وبين الانواع الاضافية المترتبة على سبيل التصاعد والتنازل ويختلف السبق بالرتبة حيث يصير المتقدم متأخرا والمتأخر
متقدما بما يجعله انت مبدأ فقد يبتدى من المحراب فيكون الصف الاول متقدما على الصف الآخر وقد يبتدى من الباب
فينعكس الحال وعلى هذا القياس حال الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدءً كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الآن

مبدأً



مبدأ فبالعكس او بالشرف وهو ان يكون الشرف للسابق زيادة كمال ليس للمسبوق كتقدم العالم على المتعلم او بالذات
اثبت المتكلمون قسما آخر من السبق مغايرا للوجوه الخمسة المتقدمة كالاجزاء الزمان بعضها على بعض كسبق الامس على
اليوم واليوم على الغد فانه ليس بالعلية ولا بالطبع لان اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون جعل بعضها علة
لبعض اولى من العكس فلا علية ولا معلولية بينها بحسب الماهية ولا بحسب تشخصاتها ايضا لان الزمان متصل واحد فلا
يكون اجزاؤه الا مفروضة وما يقال من ان السابق والمسبوق في هذين النوعين من السبق يجوز اجتماعهما بل يجب
اجزاء الزمان مما يستحيل اجتماعهما اقول مدفوع بان ذلك غير لازم كما في السبق علة معدة فانه سبق العلة الغير
الفاعل المستقل بالتأثير وقد سبق ان مثل ذلك سبق بالطبع ويجب عدم اجتماعهما مع المعلول ولا بالشرف لان اجزاءه متشابهة
بالفضيلة ولا بالرتبة لانه ليس بين اجزاء الزمان ترتب حسي ولا عقلي ولا بالزمان والا لكان يلزم زمان وتسلسل
واجيب بانه يجوز ان يكون بالرتبة فان الامس سابق على اليوم في المرتبة اذا ابتدى من طرف الماضي وبالعكس اذا ابتدى
من طرف المستقبل ورد بان السابق بالرتبة حسية كانت او عقلية يجامع المسبوق بالوجود واجزاء الزمان ليست كذلك
اقول السبق بالرتبة على ما مر تعريفه هو عبارة عن كون السابق اقرب من المسبوق الى ما فرض مبدأ واما ان السابق
يجامع المسبوق في الوجود فذلك امر خارج عن مفهومه لم لا يجوز ان يكون عرضا مفارقا لا يقال السابق ان يجامع المسبوق
فسبقه سبق زماني لا انا نقول له ان يقول السبق الزماني ايضا راجع الى السبق بالرتبة فان وجود زيد انما يكون سابقا
على وجود عمرو سبقا زمانيا لان زمان وجود زيد كان سابقا على زمان وجود عمرو ولكن سبق زمان وجود زيد على زمان
وجود عمرو سبق بالرتبة كما ذكره وذهب الحكماء الى انه عايد الى السبق الزماني فانه كما مر عبارة عن ان يكون السابق قبل
المسبوق قبلية لا يجامع القبل معها البعد وهذا المعنى ان عرض بغير اجزاء الزمان كان بواسطة زمان مغاير للسابق والمسبوق
وان عرض لاجزاء الزمان فان لم يحتج الى زمان مغاير لهما وذلك لان السبق والتأخر بهذا المعنى من الاعراض الذاتية
الاولية للزمان وعروضهما لغيره بواسطة فهما يعرضان لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولغيرها ثانيا وبالعرض يدل على
ذلك انه اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو اتجه ان يقال لماذا قلت انه متقدم عليه فلو اجيب بان وجود زيد كان
مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة كانت متقدمة على هذه اتجه ايضا ان يقال لم قلت
ان تلك المتقدمة على هذه فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم وامس متقدم على اليوم لم يصح ان يقال لماذا قلت
انه متقدم عليه اقول وفيه بحث اما اولا فلان معنى السبق الزماني لو كان ما ذكروا من غير اعتبار امر آخر معه لوجب ان يكون
سبق العلة المعدة على معلولها ايضا سبقا زمانيا لان لها ايضا قبلية لا يجامع القبل معها البعد واما ثانيا فلان الانقطاع

السؤال عند قولك امس متقدم على اليوم انما هو لان التقدم على اليوم ماخوذ في مفهوم لفظ امس كما ان التاخر عن اليوم ماخوذ في مفهوم لفظ الغد فلو قيل لماذا قلت امس متقدم على اليوم كان كما لو قيل لماذا قلت ان الزمان المتقدم متقدم على الزمان المتاخر وهذا مما يعد سخيفا وكما ان انقطاع السؤال عند قولنا تلك كانت في الزمان المتقدم وهذه كانت في الزمان المتاخر لا يدل على ان التقدم عرض اولي للزمان وكذا انقطاع السؤال عند ما ذكرتم لا يدل عليه لو سلم فانما يدل على كونه عرضا اوليا بمعنى عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت وذلك هو المط كما لا يخفى وهذا القسم من التقدم مبني لابحاث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين منها ان الحكماء لما جعلوه راجعا الى التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما برأسه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتاخر من غير ان يكون مع عدم الزمان زمان والحصر استقرائي والحكماء ربما قالوا في وجه الضبط المتقدم اما ان يجامع المتاخر في الوجود اولا يجامع فان لم يجامعه فهو التقدم بالزمان وان جامع فاما ان يكون بينهما ترتيب اولا الاول التقدم بحسب الرتبة والثاني اما ان يكون بينهما احتياج اولا الثاني التقدم بالشرف والاول اما ان يكون المحتاج اليه علة تامة للمحتاج او لا الاول التقدم بالعلية والثاني التقدم بالطبع اقول يلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة على معلولها تقدما بالزمان لا بالطبع فالاولى ان يقال المتقدم اما محتاج اليه المتاخر فان كان كافيا في وجوده فالتقدم بالعلية والا فالطبع وان لم يكن محتاجا اليه فان لم يكن اجتماعهما بالوجه فالتقدم بالزمان وان امكن فان اعتبر بينهما ترتيب فالتقدم بالرتبة والا فبالشرف واذا علم اقسام السبق علم اقسام التاخر ايضا لانه مضايف للسبق فاذا عرض سبق بمعنى من تلك المعاني يسمى بالقياس الى آخر عرض للآخر تاخر هو مضايف لذلك السبق بلا اشتباه واما اقسام المعية فلا خفاء في المعية الرتبية سواء كانت عقلية كمفهومين متساويين واقعين في مرتبة واحدة من المفهومات المرتبة في العموم والخصوص او حسية كمأمومين متحاذيين ولا في المعية بالشرف ولا في المعية بالطبع العارضة لعلتين ناقصتين لمعلول واحد كجزئين لشيء واحد فلنهما في العلية معا كذلك الشيء او العارضة لمعلولي علة واحدة ناقصة كامرين اشترطا بشرط واحد فانهما معا في المعلولية لتلك العلة الناقصة ولا في المعية بالعلية العارضة لعلتين مستقلتين لمعلول واحد بالنوع لا بالشخص لامتناع توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص او العارضة لمعلولي علة واحدة مستقلة مطلقا على راي المتكلمين واذا اختلف الجهتان على راي الحكماء ولا في المعية الزمانية على راي المتكلمين واما المعية الزمانية على راي الحكماء والمعية الذاتية على راي المتكلمين ففيهما نظر وتامل لان المعية عبارة عن سلب التقدم والتاخر في المعنى الذي نسب اليه التقدم والتاخر

ويقال



وما قيل المعية في القسم السادس اعني معية اجزاء الزمان بالذات غير معقول اقول ان المتكلمين لا يجوزون السبق الذاتي في اجزاء الزمان بل يقولون عدم الزمان سابق على وجوده سبقا ذاتيا فلا يلزم من عدم تحقق المعية في اجزاء الزمان عدم تحقق المعية الذاتية على رايهم ومقوليته بالتشكيك اختلفوا في ان مقولية السبق على هذه الاقسام بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك المعنوي على سبيل التشكيك وهذا هو المختار عند المص فانا نعلم اشتراك هذه الاقسام في معنى السبق لكن على سبيل التساوي فان السبق بالعلية اولى من السبق بالطبع وذلك لان الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة اقوى واكمل من الاحتياج الى علة غيرها مما يتفرع عليه من الترتب العقلي يكون اولى واكمل وهما اعني السبق بالعلية والسبق بالطبع اولى بمفهوم السبق من غيرهما كالسبق بالشرف وبالرتبة وبالزمان اذ يجوز في هذه الثلثة ان يصير السابق فيها متاخرا وهو هو بعينه بخلاف السبق بالعلية والسبق بالطبع ولذلك قيل هما سبقان حقيقيان وتحفظ الاضافة بين المضايفين في انواعه اي انواع التشكيك وهي ثلثة التشكيك بالاولوية والتشكيك بالاقدمية والتشكيك بالاشدية يعني اذا كان احد السبقين بالاضافة الى سبق آخر موصوفا باحد انواع التشكيك كالاولوية مثلا كان التاخر الذي هو مضايف السبق الاول بالاضافة الى التاخر الذي هو مضايف للسبق الثاني موصوفا بذلك النوع من التشكيك يعني كان التاخر الاول اولى بمفهوم التاخر من التاخر الثاني وهكذا الحال في الاشدية والاقدمية فالاضافة بين السبقين اذا كانت بنوع من انواع التشكيك كانت تلك الاضافة متحفظة بين مضايفيهما اعني تاخريهما وحيث وجد التفاوت في مقولية السبق على اقسامه امتنع جنسيته لتلك الاقسام بناء على امتناع اختلاف الذاتيات بالتشكيك وقد عرفت فيه والتقدم دائما يعارض زماني او مكاني او غيرهما يعني اذا نظر الى الماهية من حيث هي هي لم يكن متقدمة على غيرها ولا متاخرة وانما يعرض لها التقدم والتاخر باعتبار امر خارج عنها اما زمان كما في التقدم بالزمان او مكان كما في التقدم المكاني او غيرهما من كمال كما في التقدم بالشرف او حاجة كما في التقدم بالعلية او بالطبع هذا كله ظ وانما الاشكال في القسم السادس اعني التقدم بالذات فان عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان المفروضة انما هو لذاته لا لامر خارج والقدم والحدوث الحقيقيان لا الاضافيان وقد مر انهما قد يوجدان حقيقيين وقد يوجدان اضافيين وقد مر ان الحقيقي من كل منهما يراد به معنيان احدهما يسمى ذاتيا والآخر زمانيا وقد يتوهم ان الزمان معتبر في مفهوم الزماني كما انه معتبر في مفهوم الاضافي منهما على ما مر من تفسيره فاراد ان يدفع هذا التوهم فقال لا يعتبر فيهما الزمان ويحتمل ان يريد بالحقيقي ما يقابل المجازي فان المص ذكر لكل من القدم والحدوث معنيين احدهما وهو المسمى بالزماني حقيقة لغوية لان اهل اللغة لا يفهمون منها الا هذا المعنى والثاني هو المسمى بالذاتي مجاز لغوي لانه

مصطلح بالغير والا تسلسل يعني لو اعتبر الزمان في مفهوم الحدوث بان يق هو كون وجود الشيء مسبوقا بعدمه في زمان وفي
مفهوم العدم بان يق هو كون وجود الشيء مستمرا في جميع الازمنة الماضية لزم التسلسل لان الزمان اما قديم او حادث لامتناع الخلو
منهما وعلى التقديرين يلزم ان يكون للزمان زمان آخر وهكذا ولا يلزم التسلسل من اعتبار الزمان في مفهوم القدم والحدوث
الاضافيين لانه لا يمتنع الخلو منهما كما لا يخفى اعترض بان مفهوم القدم هو ان لا يكون وجود الشيء مسبوقا بعدمه في زمان
وح جاز وصف الزمان بالقدم بهذا المعنى مع اعتبار الزمان فيه بلا تسلسل ورد بان الزمان معتبر في مفهوم القدم سلوبا
لا مثبتا والمراد ان اعتباره مثبتا يستلزم التسلسل فلا اشكال **والحدوث الذاتي متحقق** قد مر ان الحدوث الذاتي
عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بالغير ولا شك ان وجود الممكن مسبوق بوجود علته فتحقق الحدوث الذاتي بهذا
المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان وقال الحكماء في بيانه الممكن لذاته غير مقتض للوجود ولغيره مقتض له وما بالذات
مقدم بالذات على ما بالغير لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما للذات بحسب
الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته فيتقدم ما بالذات على ما بالغير فان وجود الممكن مسبوق
بلا اقتضاه للوجود وهذا هو الحدوث الذاتي ورد بان غاية ما ذكروه في اثباته ان ارتفاع حال الذات يستلزم
ارتفاع حاله بحسب الغير دون العكس ولا يلزم منه تقدم الاول على الثاني الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب لارتفاعه وذلك
انما يثبت اذا كان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سببا موجبا لارتفاع ذاته كما ان ارتفاع ذاته سبب موجب لارتفاع حاله
بحسب الغير لكن الاول ظ البطلان لان ارتفاع الذات هو السبب لارتفاع حاله بحسب الذات دون العكس وان كان الاستلزام
حاصلا من الطرفين **والقدم والحدوث اعتباران عقليان** اذ لو وجدا لكان الحدوث حادثا والا لزم وجود الصفة
قبل وجود موصوفها ولكان القدم قديما والا لزم حدوث القديم لان القدم صفة لازمة لذات القديم اذ لا يتصور ان
(بالقدم)
ذاته لم يكن متصفا بالقدم ثم اتصف به واذا كانت الصفة اللازمة مسبوقة بالعدم كان ملزومها كذلك قطعا ثم ننقل
الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث حتى يتسلسل هذا في القدم والحدوث الزمانيين اما القدم والحدوث الذاتيان فانه وان
امكن اجراء هذا الدليل في الحدوث الذاتي بان يق لو كان الحدوث الذاتي موجودا لكان حادثا ذاتيا لانه مسبوق بوجوده
سبقا ذاتيا وهكذا ننقل الكلام حتى يتسلسل لكن لا يمكن اجراؤه في القدم الذاتي لانه لا يصح ان يق لو كان القدم الذاتي
موجودا لكان قديما بالذات ويمكن ان يق مفهوم القدم الذاتي هو عدم المسبوقية بالغير فالعدم جزء منه وكل ما يكون العدم
جزءا من مفهومه لا يكون موجودا ولما اشعر ان للسائل ان يقول التسلسل انما يلزم من اتصاف شيء بالقدم او الحدوث لا من
كونهما موجودين فان لزوم التسلسل بحاله وان كانا اعتباريين بيان ذلك انه لو اتصف شيء بالقدم لكان اتصافه به ايضا قديما

اي غير



اي غير مسبوق بعدم الاتصاف والا لزم اما عدم ذات القديم او انفكاك صفة القديم عنه وكلاهما مح وكذلك نقول لو اتصف
شيء بالحدوث لكان اتصافه به ايضا حادثا والا لزم قدم الحادث ولا يجدي المناقشة بان القدم عبارة عن لا مسبوقية وجود
الشيء في نفسه بعدمه في نفسه كما ان الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بعدمه في نفسه واما مسبوقية الاتصاف فليس
كذلك حدوثا كما ان لا مسبوقيته به ليس قديما والحاصل ان وجود الشيء في نفسه هو الذي ينقسم الى القديم والحادث لا وجود
الشيء لغيره فانه في الاصطلاح لا يسمى قديما ولا حادثا لان تسمية هذا المعنى بالقدم او الحدوث بحسب الاصطلاح لا دخل له في
لزوم التسلسل اولا ان نقول لو اتصف شيء بالقدم لزم عدم مسبوقية الاتصاف به لعدم الاتصاف واتصف القديم بهذا
المعنى اعني عدم مسبوقية الاتصاف لعدم الاتصاف ثم هذا الاتصاف الثاني يلزم ان لا يكون مسبوقا بعدم الاتصاف
هكذا حتى يظهر التسلسل في عدم مسبوقية الاتصاف بعدمه سواء سمي قدما او لا وكذا الكلام في الحدوث اجاب بانهما
**ينقطعان** اي ينقطع سلسلتهما **بانقطاع الاعتبار** يعني لما كان تحققهما بحسب اعتبار العقل ترتب سلسلتهما بحسب
اعتبارهما العقل لكن العقل لا يقوى على الاعتبارات الغير المتناهية فينقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار **وصدق
القضية المنفصلة الحقيقية منهما في الوجود** فان قولنا الموجود اما ان يكون مسبوقا او لا يكون داير
بين النفي والاثبات **وكذا يصدق المنفصلة الحقيقية من الوجوب الذاتي والوجوب الغيري في الموجود** اذ
كل موجود اما واجب بالذات او واجب بالغير على سبيل منع الجمع والخلو اما منع الجمع فلما مر من ان الواجب بالذات لا يكون
واجبا بالغير واما منع الخلو فلان كل موجود اما ان يكون واجبا بالذات او الممكن لا بد ان يجب وجوده من علته والا
لم يوجد على ما سبق واجبا بالغير **ويستحيل صدق الوجوب الذاتي على المركب** لا يكون الذاتي جزءا من غيره
ولا يتوقف وجوده على علة **والا لكان ممكنا** يعني ان للواجب بالذات لوازم ثلثة انتفاء كل منها يستلزم امكانه
الاول ان لا يكون مركبا لا من اجزاء متمايزة بحسب الخارج ولا من اجزاء متمايزة بحسب الذهن والا احتاج الواجب لذاته في ذاته
ووجوده الى جزئه بحسب نفس الامر وجزء الشيء غيره والمحتاج في نفس الامر الى الغير ممكن اقول الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي
الى غيره اذ الوجود في الخارج اما ان يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره وهو الممكن او لا وهو الواجب فلو فرض تركيب الواجب
من اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الا في التحقق الذهني الى جزئه الذهني وهو لا يستلزم امكانه قيل لو كان مركبا في العقل
ولم يكن مركبا في الخارج لزم ان يكون حكم العقل بالتركيب جهلا ولا عبرة به والحق لزم ان يكون للبسيط في الخارج صورتان
متغايرتان تطابقان ذلك البسيط وانه مح بالضرورة فان مطابقة احدى المتغايرين لشيء ينافي مطابقة الاخرى له بديهة واجيب
اما عن الاول فبان الكلام في تصور الاجزاء ولا حكم فيه مطابقة ولا مطابقة وانما يلزم الجهل لو حكم بانهما متمايزه

او ممكنا بالذات ح

في الخارج ولا تمايز واما عن الثاني فبانا لا نم استحالة ان يكون للبسيط صورتان كما ذكره وانما يلزم لو كونه محالا من بديهة
وحكم لا محكمات الصور الخيالية كالمنقوش على الجدار والمخايل في المرآة فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية
يستحيل مطابقتهما لامر واحد بسيط فلذلك قلنا بتنازع وبحكم ان الحال في الاجزاء العقلية ايضا كذلك ولو علمت ان هذه
صور عقلية مخالفة للصور الخيالية ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس وشروط مختلفة
يقتضي تلك الاستعدادات من مشاهدة جزئيات اقل او اكثر والتنبيه لمشاركاتها ومباينات بحسبها كما يستعد ان تعقل النفس صورة
مطابقة لشخص بخصوصه واخرى تطابقه وهي نوعه واخرى تطابقه وهي جنسه لا يقال ان واجب الوجود لا يشارك شيئا من
الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية للامكان الوجودي بناء على برهان التوحيد فلو شارك غيره في
ماهية ذلك الشيء لكان ممكنا واذا لم يكن مشاركا لغيره في ماهية من الماهيات لم يحتج الى ان ينفصل عن غيره بفصل
ذاتي فلم يكن مركبا في العقل لانا نقول يجوز ان يكون له جنس منحصر في نوعه بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة بحسب
العقل وبرهان التوحيد لا ينافي ذلك والثالث لم لا يجوز ان يكون مركبا من امرين متساويين الثاني ان الواجب لا يكون جزءا
من غيره على معنى انه لا يمكن ان يحصل منه ومن شيء آخر ينضم اليه حقيقة واحدة وحدة حقيقية بحيث يكون المجموع شخصا
واحدا وذلك لان احدهما ان لم يكن حالا في الآخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة وهذا ضروري وان
كان احدهما حالا في الآخر فلا يخ اما ان يكون الواجب حالا في الآخر او بالعكس الاول ح لان الواجب مستغن عن
غيره والمستغني عن الغير لا يمكن حلوله في غيره والثاني ايضا ح لانه لو كان المحل هو الواجب وهو مستغن عن الحال يكون الواجب
هو الموضوع والامر الآخر هو العرض فلم يحصل منهما حقيقة متحصلة بل غايته ان يحصل منهما حقيقة اعتبارية واعترض
بان كون الحال عرضا والتركيب اعتباريا انما يلزم اذا كان الجزء الحال حالا في الواجب وحده واما اذا كان الواجب مع غيره
جزءا ماديا وحل فيهما الجزء الصوري فلا يلزم ما ذكرنا كما في العناصر المجتمعة التي يحلها الصور المنوعة للمواليد الثلثة و
دعوى لا احتياج او الانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة الثالث ان الواجب لا يزيد وجوده عليه والا لكان الوجود صفة
له لانه ان لم يقم الوجود به لم يكن موجودا وان قام به يكون صفة له والصفة مفتقرة الى موصوفها الذي هو غيرها والمفتقر
الى الغير ممكن وكل ممكن فله مؤثر والمؤثر فيه لا يكون حقيقة الواجب والا تقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها
فاما بهذا الوجود فيتقدم الشيء على نفسه واما بغير هذا الوجود فيكون الواجب موجودا مرتين ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام
في الاول فيلزم التسلسل وان كان المؤثر غير ذات الواجب لزم امكان الواجب ضرورة افتقاره في وجوده الى غيره واجيب بانه ان
اراد ان الوجود تقوم بذات الواجب قياما خارجيا كقيام الاعراض بموضوعاتها فلا نم قوله وان لم يقم به الوجود لم يكن موجودا.

وان



وان اراد بالقيام مجرد اتصاف الذات به فلا نم قوله والمفتقر الى الغير ممكن انما ذلك اذا كان المفتقر مما له عين خارجية
والوجود من المعقولات الثانية كما تقدم وسيأتي ايضا لا يقال ذلك هو الوجود المطلق وكلامنا في الوجود الخاص لانا
نقول لا بد من دليل على ان هناك وجودا خاصا وراء الوجود المطلق وحصصه ثم على انه ليس من المعقولات الثانية
لا يقال مدعاه ان وجوده ليس بصفة موجودة زائدة على ذاته فيتم كلامه قلنا لا يلزم من ذلك ان له وجودا خارجيا
هو عين ذاته مع انه مقصودهم الا ان يجوز ان يكون صدق ذلك المدعى بانتفاء الوجود عينا لا لتحققه مع عدم زيادته
والثاني انه فافتقار الوجود الى الماهية التي يقوم بها تحقق وجوبه ولا يقتضي امكانه كيف ولا معنى لوجوب الوجود سوى
كونه مقتضى الذات قائما بها الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات فان الوجوب قد يوصف به الماهية وقد يوصف
به الوجود فاذا وصفنا به الماهية كان معناه انها لذاتها تقتضي الوجود واذا وصفنا به الوجود كان معناه انه
مقتضى ذات الماهية من غير احتياج الى غيرها واعلم ان هذا الوجه هو معتمد الحكماء في اثبات هذا المطلب وقد يلخص بحيث
يندفع عنه هذه الاجوبة بان يق اذا كان وجوده تعالى زائدا على ذاته فلا بد ان يتصف به ذاته في نفس الامر والا
لم يكن موجودا واتصاف الشيء بالوجود لا بد من علة لها يصير متصفا بالوجود ويساق الكلام الى آخر الدليل ولقوة
هذا الدليل وضعف الاجوبة على ما يجيء قال بعض متأخري المتكلمين ومنهم المص الى مذهبهم اقول ان المحوج الى العلة هو
الامكان كما سبق تحقيقه فاتصاف شيء بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتصف بذلك الامر ويجوز ان
لا يتصف به لم يكن بد هناك من علة يجعل ذلك الشيء متصفا بهذا الامر فان الثوب لما جاز ان يتصف بالبياض وجاز
ايضا ان لا يتصف به احتاج الى علة يجعله ابيض وكذا زيد لما جاز ان يتصف بالوجود وجاز ايضا ان لا يتصف به احتاج
الى علة يجعله متصفا بالوجود واما اذا لم يكن اتصاف شيء بامر ممكنا بل واجبا او ممتنعا فلا حاجة هناك الى علة فان
اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا ولم يجز ان لا يتصف بها لم يكن هناك حاجة الى علة يجعلها متصفة بها لم
يكن ~~هناك متصفة~~ واذا تمهد هذا فنقول ذات الواجب تعالى لما اوجب اتصافه ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن هناك علة
يصير متصفا بالوجود فان شان العلة ان يرجح احد الطرفين المتساويين على الآخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان
فلا حاجة الى العلة وترجيحها وما يقال من ان الواجب يقتضي ذاته وجوده فمعناه ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود.
لا ان هناك اقتضاء وتأثيرا ولهذا قال بعض المحققين صفات الواجب تعالى لا يكون آثارا له وانما يمتنع عدمها لكونها من
لوازم الذات وعورض بوجوه الاول ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقا وغير المعلوم غير المعلوم
الثاني ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الواجب والممكن على ما سلف فهو من حيث هو اما ان يقتضي العروض او اللاعروض

او لا هذا ولا ذاك والاول يقتضي العروض في الواجب والثاني يقتضي التجرد في الممكن والثالث يقتضي ان يكون كل من
العروض واللاعروض لعلة فتجرد الواجب لعلة فيفتقر الواجب اليها فيكون ممكنا هف واجيب بان المحتاج الى العلة
هو العروض واما اللاعروض فلا يحتاج الى علة بل يكفي فيه عدم سبب العروض واورد عليه بانه ح يحتاج الواجب الى عدم
العلة العروض وهو غيره فيلزم افتقار الواجب الى غيره هف سلمنا او يحتاج الواجب الى عدم نفسه لان علة عروض الوجود للواجب
الثالث ان الواجب مبدء للممكنات كلها فان كان هو الوجود وحده لزم ان يكون كل وجود مبدأ لجميع الممكنات وهو مع
استلزامه ان يكون وجود زيد مثلا علة لنفسه ولعلله وان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدأ بل عدمه ضرورة
ان احد جزءيه وهو التجرد عدمي وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون وجود مبدأ لكل وجود الا ان الحكم تخلف عنه لانتفاء
شرط المبدائية ومعلوم ان كون الشيء مبدأ لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لا بواسطة انتفاء شرط المبدائية الرابع ان
الواجب شارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون وجوده مغاير الحقيقة
الخامس ان الواجب ان كان نفس الكون في الاعيان لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو الكون
مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح جزءا للواجب وبشرط التجرد لزم ان لا يكون
الواجب واجبا لذاته بل بشرطه الذي هو التجرد وان كان غير الكون في الاعيان فان كان بدون الكون فهو مح ضرورة انه
لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه وهو مح ضرورة امتناع تركب الواجب
او خارجا عنه وهو المط لان معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب والجواب عن هذه الوجوه كلها انه لا نزاع
في زيادة الوجود المطلق على ذات الواجب انما النزاع في ان ذات الواجب هل هو وجود خاص من افراد الوجود المطلق
ام لا وما ذكرتم من الوجوه انما يدل على زيادة الوجود المطلق لا على ان ذات الواجب ليس وجودا خاصا فانا نقول
الوجود الخاص هو الذي يدعى انه عين ذات الواجب والوجود المعلوم هو الوجود المطلق المقول بالتشكيك
اما الوجود الخاص به فلا اي ليس بمعلوم كما ان ذاته ليس بمعلوم انتهى فلا دلالة للوجه الاول من تلك الوجوه الا على
ان الوجود المطلق ليس عين حقيقة الواجب كذا نقول الوجود المطلق لا يقتضي العروض ولا اللاعروض وانما المقتضي
لعدم العروض هو الوجود الخاص الذي هو عين حقيقة الواجب فلا يلزم احتياج الواجب في تجرده الى غيره وانما يلزم ذلك ان
لو كان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق وكذا نقول مبدء الممكنات هو وجود خاص مخالف لساير الوجودات فلا يلزم ان
يكون كل وجود كذلك وانما يلزم ذلك ان لو كان المبدأ مطلق الوجود وكذا نقول ان ما به المشاركة هو الوجود المطلق و
الحقيقة هو الوجود الخاص وهو المتنازع فيه وكذا نقول ذات الواجب نفس الكون الخاص المخالف لساير الاكوان ولا يلزم تعدد



السادس

الواجب وانما يلزم ذلك ان لو كان نفس الكون المطلق والمص اجاب عن الوجه الاول واكتفى به ليقاس عليه الباقي
ان الوجود طبيعة نوعية لما بينا من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة النوعية لا يختلف لوازمها بل
يجب لكل فرد منها ما يجب للآخر وعلى هذا يبتنى كثيرا من القواعد كما سيأتي فالوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض
لم يختلف ذلك في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما كان تجرد الواجب لغيره ولزم افتقاره الى الغير والجواب ان
صدق الوجود على افراده صدق عرضي وليس هو طبيعة نوعية بالنسبة الى افراده على ما سلف ومجرد اتحاد
المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة فجاز اختلاف جزئياته في العروض
وعدمه فان النور يصدق على نور الشمس وغيره مع انه يقتضي ابصار الاعشى بخلاف ساير الانوار فيجوز ان يكون الوجودات
الخاصة متخالفة الحقيقة بحيث يقتضي الوجود الواجب التجرد ويمتنع عليه المقارنة والممكن بالعكس مع اشتراك الكل
في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها صدقا عرضيا السابع ان الوجوب الذاتي اضافة يقتضي في الواجب طرفين احدهما
الماهية والآخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود فيكون وجوده زائدا على ماهيته والجواب عنه قد مر
مستقصى واعترض على دليل الحكماء بان العلة متقدمة على معلولها اما ان هذا التقديم بالوجود فلم لا يجوز ان يكون
المؤثر في الوجود هو الماهية من حيث هي هي فتقدمه ذاتا لا وجودا كتقدم الجزء الاخير المركب بالنسبة اليه وانه لو
تم دليلكم هذا لزم ان لا يكون ماهية الممكن قابلة لوجودها والا تقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها
الى آخر ما ذكرتم بعينه ورده المص بان الكلام فيما يكون مؤثرا في الوجود وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود
وتاثير الماهية من حيث هي في الوجود غير معقول فان العقل ما لم يلحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلحظ كونه مبدأ
للوجود ومفيدا له والنقض بالقابل ظاهر البطلان فان قابل الوجود مستفيد له فلا بد ان يلحظه العقل خاليا
عن الوجود اي غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين بخلاف معطي
الوجود قيل لا نم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة ههنا سوى ان تلك الماهية مقتضية
لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود الغير فان
بديهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدءا لوجود الغير واجيب بان التاثير والايجاد متفرع على وجود المؤثر
الموجد فان مرتبة الوجود قطعا فلا تعقل تاثير الماهية بلا اعتبار وجودها لا في وجود نفسها ولا في وجود غيرها واجاب المص
عن النقض في شرح الاشارات بان كلام الناقض مبني على تصوره ان للماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود
يحل فيها وهو فاسد لان كون الماهية هو وجودها والماهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل منفكة

الايجاد فوق مرتبته م

عن الوجود فان الكون في العقل ايضاً وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها
وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبار عدمه فاذا اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف
الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل
الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل ان الماهية انما يكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن
ان يكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط الى هنا كلامه اقول فيه نظر لان الاتصاف اذا كان امراً
عقلياً يكون الصفة ايضاً امراً عقلياً فلو فرضنا الماهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية
بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية فاين الفرق ووجهه صاحب المحاكمات بان حاصل
الجواب انه ان اريد بقوله الماهية قابلة للوجود انها كذلك في العقل فلا نم انها ليست متقدمة بل هي متقدمة بالوجود
العقلي ضرورة ان الماهية يتحقق في العقل اولاً ثم يعتبر الوجود الخارجي لها وان اريد انها قابلة للوجود في الخارج
فلا نم ذلك وانما يكون قابلة في الخارج لو كان للماهية وجود منفرد وللوجود وجود منفرد كما في اتصاف الجسم بالبياض
وهو ممنوع وقال في هذا غاية توجيه الكلام في هذا المقام اقول هو غير موجه بعد لان للمناقض ان يقول لما كان قابلية
الماهية للوجود واتصافها به بحسب العقل كفى لذلك في تقدم العلة القابلية تقدمها بالوجود العقلي فليكن فاعليتها
للوجود ايضاً بحسب العقل ويكفي في تقدم العلة الفاعلية ايضاً تقدمها بالوجود العقلي من غير ان يكون لها تقدم بحسب
الوجود الخارجي كما ان ماهية الاربعة علة فاعلية لزوجيتها ولا تقدم لها بحسب الوجود الخارجي فان فرق في ذلك بين
الوجود وساير الصفات كان ذلك رجوعاً الى الجواب الاول الايق كلامنا في ماهية واجب الوجود فنقول لو كانت
ماهية الواجب علة فاعلية لوجودها الخارجي لزم ان يكون الوجود العقلي لماهية الواجب متقدماً على وجودها الخارجي
فيلزم ان يكون علة قبل واجب الوجود وهو محال لانى اقول معنى تقدم العلة على معلولها بالوجود العقلي ان يكون الوجود
العقلي للعلة متقدماً على الوجود العقلي لوجودها الخارجي لا ان يتقدم الوجود العقلي لماهية الواجب على وجودها الخارجي
حتى يلزم ان يكون قبل وجود الواجب عاقل بل اللازم ان يكون قبل الوجود العقلي لوجود الواجب عاقل ولا فساد فيه هنا
وقد استدل بوجوه اخر منها انه لو زاد وجود الواجب على ماهيته لزم كون الشيء الواحد قابلاً لشيء وفاعلاً له لان
ذات الواجب يكون قابلاً للوجود لكونه معروضاً له وفاعلاً له لاستحالة ان يكون غير ذات الواجب فاعلاً لوجوده والتالي
باطل لما يجيء من بيان استحالته واجيب بانا لا نم استحالة كون الشيء قابلاً وفاعلاً وسيجيء الكلام على دليلها ومنها انه لو زاد
وجود الواجب لاحتاج الى الماهية احتياج العارض الى المعروض فكان ممكناً ضرورة احتياجه الى الغير فكان جايز الزوال

اما اولاً فلانه يكون قوله ولا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط لغوا مخلا في الجواب واما ثانياً فلان صح

نظراً الى ان تقدم العلة على معلولها وانما يلزم منه تقدم الوجود العقلي لماهية الواجب على الوجود العقلي صح

نظراً



نظراً الى ذاته والا لكان واجباً لذاته هف والجواب بما مر من انه لا يلزم من احتياج الوجود الى الذات امكانه ومنها انه
لو كان للواجب ماهية ووجود فان كان الواجب هو المجموع لزم تركبه ولو بحسب العقل وان كان احدهما لزم احتياجه ضرورة
احتياج الماهية في تحققها الى الوجود واحتياج الوجود لعروضه الى الماهية فان قيل الوجود الخاص ايضاً يحتاج الى
الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون تحقق العام قلنا تحقق الخاص بعينه تحقق العام وليس هناك
تحققان احدهما للخاص والآخر للعام حتى يحتاج احدهما الى الآخر اقول يمنع احتياج الماهية في تحققها الى الوجود فان
الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق على ما مر غير مرة ومنها انه لا يجوز ان يكون ذات الواجب غير الوجود لان كل مفهوم
غير الوجود فهو محتاج في التحقق الى الوجود وكل ما هو محتاج في تحققه الى الغير ممكن اقول هذا الوجه تلخيص واختصار للوجه
السابق كما انه قيل كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان مثلاً فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن
موجوداً فيها قطعاً وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يمكن له الحكم بكونه موجوداً فكل مفهوم مغاير للوجود فهو
في كونه موجوداً في نفس الامر محتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجوداً الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى
للممكن الا ما يحتاج في كونه موجوداً الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من
المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا عين الوجود الذي هو موجود
بذاته لا بامر مغاير لذاته اطناب وتطويل لهذا الوجه ومدار الجميع على توهم ان الوجود امر به يكون الشيء موجوداً و
يصير متحققاً وليس كذلك فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق كما مر مراراً فان الوجود والتحقق وكون الشيء موجوداً
وكون الشيء متحققاً عبارات والمعنى واحد وايضاً لو تم ما ذكروه لدل على ان كثيراً من السلوب والاضافات عين ذات الواجب
مع تباينها وعدم امكان حمل بعضها على بعض مواطاة فانا نقول كل مفهوم مغاير للتجرد في كونه مجرداً محتاج الى التجرد فلو
كان ذات الواجب غير مفهوم التجرد لاحتاج في كونه مجرداً الى غيره هف فيلزم ان يكون ذات الواجب عين التجرد وفساده
اظهر من ان يخفى لان التجرد عبارة عن عدم العروض فان كانت الاضافة والمضاف اليه كلاهما خارجين عن مفهومه
لزم كون ذات الباري نفس العدم والا لزم تركيبه مع لزوم كونه معدوماً على التقديرين ولو امكن التفصي عن هذا
بان ذات الباري تجرد خاص نسبته الى مفهوم التجرد المطلق كنسبة الوجود الخاص الى مفهوم الوجود المطلق وما ذكر
من المفاسد انما يلزم على تقدير كون ذات الباري عين مفهوم التجرد المطلق لا على تقدير كونه تجرداً خاصاً معروضاً للتجرد
المطلق فلا مخلص عن لزوم كون ذات الواجب عين كل من الوجود والتجرد المستلزم لكون الوجود عين التجرد مع انهما
متباينان لا يمكن حمل احدهما على الآخر مواطاة وبمثل هذا تبين لزوم كون ذات الواجب عين الوجوب وعين الاتحاد

الى غيره فهو من السلوب والاضافات تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا فان نوقش بان الحق هو ان يحتاج الواجب في وجوده
الى غيره لا ان يحتاج الواجب في تجرده وايجاده وغير ذلك من السلوب والاضافات الى غيره فانه ليس بمحتاج قلنا لا يمكن ان
يحتاج الواجب في وجوده الى غيره والا لم يكن واجبا لذاته وهكذا هذا يكفينا في النقض ولزوم الخلف والوجود
الخارجي من المحمولات العقلية اما انه من المحمولات فذلك لامتناع استغنائه عن المحل واما انه من
المحمولات العقلية فذلك لامتناع حصوله فيه اي في المحل حصولا خارجيا لما سبق من ان ذلك يقتضي كون الماهية
موجودة قبل قيام الوجود بها وهو من المعقولات الثانية لانه ليس بموجود في الخارج والا لكان له وجود
آخر موجود في الخارج وتسلسلت الموجودات الخارجية وعارض للماهية عند وجودها في العقل كما سبق تحقيقه اقول
هذا الكلام من المص والحكماء القائلين بكون وجود الواجب عين ذاته مما لا يكاد يصح فانهم لما قالوا بكون وجود
الواجب قائما بنفسه لم يصح منه الحكم بامتناع استغناء الوجود عن المحل ولما قالوا بكونه موجودا في الخارج لم يصح
منهم الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية ولما قالوا بكون الواجب موجودا بوجود هو نفسه لم يصح منهم الاحتجاج
بان الوجود لو كان موجودا لكان له وجود آخر لا يق هذا الكلام في مفهوم الوجود المطلق لا في الوجود الخاص الذي
هو فرد من افراده وهو القائم بنفسه الموجود في الخارج لا مفهوم الوجود المطلق فيسقط عنهم ما عدا عدم صحة الاحتجاج
لانا نقول اذا حكم على مفهوم كلي بانه موجود في الخارج او ليس بموجود في الخارج او حكم بانه مستغن عن المحل او ليس بمستغن
كان ذلك حكما على ما صدق عليه من الافراد والا فلا اشتباه في انه لا شيء من المفهومات الكلية بموجود في الخارج اذ لا
وجود في الخارج الا للاشخاص فلا وجه لتخصيص هذا الحكم بمفهوم الوجود ولا لاقامة الدليل على ذلك دائما لما تحقق
في الخارج فرد من افراد الوجود المطلق اعني الوجود الواجبي كان للوجود المطلق ما يطابقه في الاعيان فكيف يكون
الوجود المطلق من المعقولات الثانية فانه عبارة عما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه
نعم هذا الكلام صحيح من القائلين بكون الوجود زائدا على الماهيات كلها واجبة كانت او ممكنة فان الوجود قائم اذ لو
لم يقم بها لم تكن تلك الماهيات موجودة وليس ذلك القيام خارجيا والا لزم ان يكون الماهية موجودة قبل اتصافها
بالوجود وليس الوجود موجودا في الخارج والا لكان له وجود آخر ولزم التسلسل او كان قيامه بالماهية قياما خارجيا ولزم
المحذور المذكور واما انه من المعقولات الثانية فيه تامل وكذا في قوله وكذا العدم وجهاتهما يعني الوجوب
والامكان والامتناع من المعقولات الثانية لان عوارض الماهية على ثلثة اقسام فمنها ما يكون عارضة لنفس الماهية
في نفس الامر ولا مدخل لخصوصية احد وجوديها الخارجي والذهني في عروضها كالزوجية بالنسبة الى الاربعة ومنها ما

يكون



يكون عروضها للماهية بحسب وجودها الخارجي كالاضاءة والاحراق للنار ومنها ما يكون عروضها للماهية بحسب وجودها الذهني
وهذه يسمى معقولات ثانية لكونها في الدرجة الثانية من التعقل ومعروضاتها يسمى معقولات اول والماهية و
الكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية من هذا القبيل
فان هذه عوارض يعرض للماهيات عند وجودها في العقل فان العقل اذا لاحظ مفهومات واضافها الى امور آخر حكم
على تلك المفهومات المعقولة بانها تمام ماهية تلك الامور او جزؤها المشترك او المميز او لا هذا ولا ذاك بل خارج
عن ماهيتها او كلي يصدق على كثيرين او جزئي لا يصدق على كثيرين الى غير ذلك فان العقل يلاحظ اولا مفهوم الحيوان
مثلا ثم ينسبه الى زيد وعمرو وبكر مثلا ويحكم بان هذا المفهوم الموجود في العقل كلي يصدق على كثيرين وذاتي لتلك الافراد
وجنس لها فالكلية والذاتية والجنسية امور عقلية عرضت لمعقول آخر هو مفهوم الحيوان فهي من المعقولات الثانية
اقول ولا كذلك الوجود الخارجي بالنسبة الى الماهية فان الوجود في الخارج انما يعرض للماهية من حيث هي على ما سبق
بيانه لا للماهية الموجودة في الذهن فان الموجود في الخارج ليس هو الماهية الموجودة في الذهن فليس الوجود مما لا
لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر حتى يكون من المعقولات الثانية ولعل منشأ هذا الاشتباه انهم لما راوا ان اتصاف
الماهية بالوجود ليس اتصافا خارجيا كاتصاف الجسم بالبياض حكموا بان اتصافها به امر عقلي وان الماهية انما تكون
قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط كما وقع في كلام المص على ما نقلناه من شرحه للاشارات فيلزم من هذا ان الموصوف بالوجود
هو الماهية المعقولة وان يكون الوجود من المعقولات الثانية وليس كذلك فان اتصاف الماهية بالوجود بحسب نفس
الامر على ما سبق في تلخيص دليل الحكماء والموصوف بالوجود هو الماهية من حيث هي لا الماهية الموجودة في الذهن على ما سبق
واذا تحققت ما تلوناه انكشف لك حقيقة الامر في كون العدم والجهات الثلث اعني الوجوب والامكان والامتناع
من المعقولات الثانية والعقل ان تعتبر النقيضين من المفردات كوجود شيء وعدمه او من القضايا مثل هذا
موجود وهذا ليس بموجود ولا يرى انه لا يحكم بينهما بالتناقض اي بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان في التحقق
اما في نفسهما ان كان النقيضان من القضايا او لغيرهما بان يتصف بهما كلاهما او لا يتصف بشيء منهما اتصافا بحسب نفس
الامر ان كان النقيضان مفردين وظ ان الحكم على النقيضين بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان انما يتصور بعد تصورهما
ضرورة توقف الحكم على تصور المحكوم عليه ولا استحالة فيه اي لا استحالة في تصور النقيضين اذ اجتماع صورتي
النقيضين في العقل ليس بجمع بين النقيضين لان صورتي النقيضين ليستا بنقيضين حتى يمتنع الاجتماع بينهما والصورة
العقلية لا يلزم ان يكون مساوية للصورة العينية في اللوازم بل ثبوت صورة احد النقيضين في العقل لا بثبوتها في العقل

متناقضان فلا يمكن الاجتماع بينهما قبل القاعدة السابقة وهي ان للعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم عليهما بالتناقض
لهذه الصورة الخ فاذا اعتبرهما العقل فقد اجتمعا فيه والعقل بسيط فقد اجتمعا في محل فليسا بمتقابلين هف
واجيب بان اعتبار العقل لهما عبارة عن اخذ صورتيهما فلا اجتماع بين صورتي النقيضين لا بينهما فلا محذور كما عرفت
لا يقال ان العقل لا يحتاج في الحكم بين الامور الذهنية الى انتزاع صور منها بل يكفي هناك ملاحظة العقل لما فيه فالمحذور
لازم قطعا لانا نقول ما ذكر على تقدير صحته انما هو في الصور الذاتية وليس لا ثبوت الصورة في العقل صورة ثابتة
في العقل فالعقل اذا حكم بالتناقض بين ثبوت صورة احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها فيه احتاج الى انتزاع صورة
من اللاثبوت فلا يلزم الا اجتماع صورة احد النقيضين مع عين الآخر ولا استحالة فيه لا يقال على ان ثبوت الصورة
في العقل انه ليس صورة حاصلة بل يخترع منه صورة فلا اجتماع الا بين صورتي النقيضين لا يق ثبوت الصورة
في العقل امر حاصل فيه فلا يحتاج في ادراكه الى انتزاع صورة منه كما لا يحتاج الى ذلك في ادراك الصورة الذاتية فيه
لانا نقول هذا ان صح فانما يصح في ثبوت الصورة دون لا ثبوتها اقول هذا الكلام انما يصح على طريقة القائلين
بالشبح والمثال كالمص وغيره ممن يقول بان الوجود في الذهن هو الصورة المخالفة لذي الصورة ففي كثير من اللوازم
وقد عرفت بطلان هذا المذهب والتحقيق ان اجتماع النقيضين المستحيل هو ان يتصف امر واحد بكلا النقيضين اتصافا
بحسب نفس الامر ان كان النقيضان مفردين او يتحقق في نفس الامر مفهوما النقيضين ان كانا من القضايا ولا يلزم من
وجود شيء في العقل اتصاف العقل به على ما سبق تحقيقه ولا من فرض العقل اتصاف شيء بكلا النقيضين او تحقق
مفهومي كلا النقيضين في نفس الامر اتصافه بهما ولا تحققهما في نفس الامر حتى يلزم اجتماع النقيضين وكذا للعقل
ان يتصور جميع الاشياء حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل عدمه يستدعي ثبوته فيكون هذا جمعا بين وجوده وعدمه
لكن هذا ليس باجتماع النقيضين المستحيل لان اتصاف العقل بالوجود وان كان بحسب نفس الامر لكن اتصافه بالعدم بحسب فرض
العقل ومحض اعتباره وعدم العدم اي عدم المعدوم مطلقا وهو ما ليس له ثبوت بوجه من الوجوه لا ذهنا ولا خارجا
بان يمثل المعدوم المطلق في الذهن ويرفعه اي يلاحظه بعنوان المعدومية وهو ثابت باعتبار اي المعدوم
مطلقا لكونه متصورا بعنوان المعدومية ثابت في الذهن متصف بالوجود الذهني بحسب نفس الامر فيسلكه ثابت باعتبار
اي بحسب فرض العقل ومحض اعتباره لان العقل فرضه معدوما مطلقا ولاحظه بعنوان المعدومية وقد مر ان هذا ليس بجمع بين
النقيضين ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا تناقض هذا هو الجواب عن الشبهة المشهورة على قولهم الحكم
على الشيء ايجابا كان او سلبا مشروط بتصوره بوجه ما اي بوجود المحكوم عليه في الذهن وهي انه لو صح ذلك لصدق قولنا

كلما



كل ما هو معدوم مطلق يمتنع الحكم عليه ضرورة امتناع تحقق المشروط بدون تحقق الشرط واللازم باطل لاستلزامه التناقض
لان موضوع هذه القضية وهو المعدوم مطلقا قد حكم عليه بامتناع الحكم مطلقا فهو موصوف بامتناع الحكم عليه وبصحة الحكم
عليه الخ وهذا جمع للنقيضين وحاصل الجواب ان المعدوم المطلق ثابت باعتبار وغير ثابت باعتبار على ما مر
وصحة الحكم عليه باعتبار انه ثابت متصور وامتناع الحكم عليه باعتبار انه غير ثابت ولا تناقض مع اختلاف الجهة
والاعتبار وفي بعض النسخ بدل قوله ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا تناقض قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث
هو ليس بثابت ولا تناقض يعني ان المعدوم المطلق متصف بامتناع الحكم عليه من حيث انه ليس بثابت واتصافه
بصحة الحكم عليه ليس من تلك الحيثية بل من حيث هو ثابت واللازم التناقض لاتحاد الجهة فمؤدى العبارتين واحد
ولهذا اي ولان للعقل ان يتصور جميع الاشياء تقسم العقل الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه
ويحكم بينهما بالتمايز مع ان ذلك يقتضي تصور ما ليس بثابت في الذهن ضرورة ان تقسيم مفهوم الى الاقسام بدون
تصور الاقسام مح والحكم على امرين بانهما متمايزان بدون تصور ما حكم عليهما غير متصور وتصور ما ليس بثابت في
الذهن وان اقتضى ان يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا فيه لكن لا محذور فيه لما عرفت من ان ذلك ليس باجتماع
النقيضين وفي بعض النسخ بدل قوله ولهذا تقسم الموجود قوله ولهذا تقسم الموجود وح يجب ان يحمل الموجود على الموجود
في الذهن ليستقيم الكلام ولما كان لقائل ان يقول الحكم بامتياز احد الشيئين عن الآخر يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين
هوية في العقل مغايرة لهوية الآخر فلو حكم العقل بالامتياز بين الثابت وما ليس بثابت لاستلزم ذلك ان يكون لما ليس بثابت
في العقل هوية عقلية وذلك مح اجاب عن ذلك بقوله وهو اي الحكم بامتياز احد الشيئين عن الآخر لا يستدعي
الهوية لكل من المتمايزين فان العقل يحكم بالامتياز بين ما لا هوية له في العقل وما له هوية عقلية وليس لما
لا هوية له هوية ولو سلم ذلك وفرض له اي لما ليس بثابت في الذهن هوية عقلية لكان حكمها حكم الثابت
يعني قد عرفت ان امرا يمكن ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار آخر كذلك يمكن ان يكون لامر ما هوية باعتبار و
لا يكون له هوية باعتبار آخر ولا محذور في ذلك واذا حكم الذهن على الامور الخارجية اي الموجودات الخارجية
بمثلها من الموجودات الخارجية كقولنا هذا الجسم ابيض وجب التطابق بين الحكم والخارج في صحيحه يعني اذا كان طرفا
الحكم موجودين في الخارج يتحقق هناك نسبة بينهما خارجية فاذا كان الحكم صحيحا كانت النسبة الحكمية مطابقة لتلك
النسبة الخارجية وهذا هو المعنى بمطابقة الحكم للخارج والمراد بكون النسبة خارجية ان يكون في الخارج ظرفا لنفس النسبة
لا لوجودها والا اي وان لم يحكم بالموجودات الخارجية على مثلها فلا يعني لا يجب في صحة الحكم مطابقته للخارج اذا حكم

بالامور العقلية على الامور العقلية كقولنا الامكان اعتباري او على الامور الخارجية كقولنا الانسان ممكن او اعمى واما الحكم
بالامور الخارجية على الامور العقلية فذلك ممتنع صحته وصدقه ايجابا لامتناع ان يكون الموجود الخارجي ثابتا لما هو امر عقلي
لا ثبوت له في الخارج اقول المراد بالحكم في هذا المبحث هو الحكم الايجابي على ما هو المتبادر والا يكون النسبة السلبية
خارجية لا يتوقف على كون طرفيها موجودين في الخارج فان الامور الخارجية مسلوبة عن الامور العقلية في الخارج
فيتحقق هناك نسبة سلبية خارجية فاذا حكم بالامور الخارجية على الامور العقلية يجب في صحته التطابق بين النسبة
الحكمية وبين تلك النسبة الخارجية كما كان يجب ذلك اذا كان الطرفان موجودين في الخارج واشار بقوله لا يجب الى
ان الحكم الصحيح فيما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج قد يكون مطابقا للخارج كما في قولك زيد اعمى فان الحالة المسماة
بالعمى لا يتصف بها زيد الا في الخارج فقط وهذا ما يقال من ان الموجودات الخارجية قد يتصف في الخارج بالامور العدمية
وان انتفاء مبدا المحمول في الخارج لا يستلزم انتفاء الحمل الخارجي وان صدق شيء على آخر ايجابا بحسب الخارج يتوقف
على وجود الآخر فيه فان ما لا يوجد في الخارج لا يثبت له في الخارج شيء اصلا ولا يتوقف على وجود ذلك الشيء قطعا وقد
لا يكون مطابقا للخارج كما في قولنا الانسان ممكن فان الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج وكما في
قولنا الامكان اعتباري ولا يتصور في هاتين الصورتين مطابقة الحكم للخارج اذ ليس للموضوع وجود في الخارج فلا يمكن ان
يثبت اليه شيء في الخارج واذا تقرر ان ما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج قد يكون صحيحا ولا يكون مطابقا للخارج علم
ان مطابقته للخارج وعدم مطابقته له لا يكون معيار الصحة وفساده فلا بد من امر آخر يعلم به صحة الحكم وفساده فلذلك قال
ويكون صحيحه باعتبار مطابقته لما في نفس الامر يعني معيار صحة الحكم وفساده فيما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج
مطابقته لما في نفس الامر وعدم مطابقته له والمراد بنفس الامر ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه او ليس كذا اي في حد ذاته
اي بالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار المخبر على ان المراد بالامر الشان والشيء وبالنفس الذات لا مطابقته
لما في الاذهان لامكان تصور الكواذب فان الاذهان قد يرتسم فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فلو كان صحة
الحكم مطابقته بما في الاذهان لزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصدقا لمطابقته لما في اذهان الفلاسفة وهو باطل
قطعا والحاصل انه قد يختلف الاحكام في الاذهان فان الحكماء يعتقدون قدم العالم والمتكلمون حدوثه فبايهما يعتبر المطابقة اقول
ههنا اشكال قوي قد اشرنا اليه فيما سلف وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما في الاذهان من النسب الحكمية لان ما
في الاذهان من النسب الحكمية يعتبر مطابقته لما في نفس الامر ليعلم صحته وبطلانه والمطابق يجب ان يكون مغايرا للمطابق وايضا
فانهم قالوا موافقا لما ذكره المصنف ان المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الامر لا لما في الاذهان من النسب الحكمية وهذا يصحح

ثم



منهم لمغايرتهما ومعلوم ان ما لا يكون في الاذهان يكون في الخارج لعدم الواسطة والحق فالمراد بالخارج خارج الذهن فاذا لم يكن
في الذهن يكون في خارج الذهن لا محالة فما معنى قولهم الحكم اذا كان طرفاه غير موجودين في الخارج يكون صحته لمطابقته
لما في نفس الامر لا لما في الخارج ولا لما في الاذهان قيل المراد بما في نفس الامر هو ما في العقل الفعال وهو غير الخارج لان
المراد بالخارج ما هو خارج عن القوى الادراكية وما في اذهاننا من الاحكام ان كانت مطابقة لما في العقل الفعال
كانت صادقة مطابقة لما في نفس الامر والا كانت كاذبة وقد ذكرنا وجه بطلانه فلا يعيده على ان هذه العبارة لا دلالة
لها على هذا المعنى الا على وجه بعيد جدا وهو ان يجعل الامر ههنا في مقابلة الخلق ويراد به عالم المجردات واعترض بان ما ذكره
من ارتسام صور المعقولات في جوهر مجرد وهو خزانة للنفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين حالتي الذهول والنسيان جار في
الاحكام الكاذبة فيجب ارتسامها فيه ايضا ح فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا في نفس الامر كانت تلك الكواذب صادقة
في نفس الامر اقول يمكن الجواب عنه بان نفس الامر هو العقل الفعال لا كل جوهر مجرد وما هو خزانة للنفس جوهر مجرد آخر
غير العقل الفعال واعترض ايضا بانه يتفرع وصف الاحكام الثابتة في العقل الفعال بالصدق والمطابقة لنفس الامر
وكذا وصف العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب لامتناع مطابقة الشيء لما لا تحقق له معه وكذا وصف العلم
بالجزئيات مثل هذا الخسوف وقيام زيد في هذا الوقت لامتناع ارتسامها في العقل الفعال واجيب عن الاول بان صحة
الحكم الذي في العقل الفعال لا يكون لكونه مطابقا لما في نفس الامر بل لكونه عينه وعن الثاني بعد تسليم امتناع مطابقة الشيء
لما هو متاخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة انما يكون في العلم الذي هو بارتسام الصورة ولا كذلك علم الواجب وعن
الثالث بان ارتسام الجزئي في العقل على الوجه الكلي كاف في المطابقة هذا وقد قيل كما ان قوله وللعقل ان يعتبر النقيضين
ويحكم بينهما بالتناقض متعلق بمبحث الوجود والعدم على معنى ان للعقل ان يتصور بهما ويحكم بالتناقض بينهما كما في سائر
المتناقضات كذلك قوله واذا حكم الذهن متعلق بقوله ويحكم بينهما بالتمايز كانه قيل الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج
كان كاذبا فلا عبرة به وان طابقه كان كل من المتمايزين ذا هوية ثابتة في الخارج فيكون ما ليس ثابت في الخارج ثابتا
فيه هف فاجاب بان صحة الاحكام وصدقها قد يكون بمطابقة الخارج وقد يكون بمطابقة نفس الامر دون الخارج اقول
فيه نظر اما اولا فلان حكم العقل على امرين بانهما متمايزان يستدعي تصورهما سواء كان ذلك الحكم من العقل صادقا او
كاذبا لان الحكم على شيء وان كان كاذبا يستدعي تصور المحكوم عليه فلا وجه لقوله الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان
كاذبا فلا عبرة به لما ذكرنا من ان كذب الحكم لا يقدح في مقصوده اما ثانيا فلان المتمايزين هو الثابت في الذهن وغير
الثابت فيه واللازم من مطابقة الحكم بالتمايز للخارج ان يكون كل من المتمايزين ثابتا في الخارج فيلزم ان يكون ما ليس بثابت

فلانه بعد ما يتبين ان يجوز ان يكون امرا ما
ذا هوية باعتبار وبلا هوية باعتبار
كانه يجوز ان يكون ثابتا باعتبار
وغير ثابت باعتبار لا يبقى لهذا
السؤال وجه ورود واما ثانيا

في الذهن ثابتاً في الخارج لامحذور فيه لان يكون ما ليس بثابت في الخارج ثم ثابتاً فيه وانما يلزم ذلك ان لو كان احد المتغايرين هو ما ليس
بثابت في الخارج هو ثم فقط قوله فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتاً فيه **ثم الوجود والعدم قد يحملان** وقد
**يربط بهما المحمول** قد سبق منه اشارة الى هذا المعنى في بيان المواد اعني الوجوب والامكان والامتناع الا ان ذكره
ههنا لينبني عليه بيان ما يستدعيه الحمل من الاتحاد باعتبار والتغاير باعتبار ثم يتعرض لدفع الاشكال الذي يتجه على الحمل
مطلقا وعلى حمل الوجود والعدم خاصة والحمل قد يكون ايجابيا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبيا وهو الحكم
بانتفائه عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة **والحمل الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين** اي
الموضوع والمحمول **من وجه** والا لكان الحمل الايجابي بالمواطاة حكما بوحدة الاثنين **وتغايرهما من وجه آخر**
والا لكان حملا للشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقي ومعنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا
قيل يرد عليه ان الامور المتغايرة في المفهوم اذا تغايرت في الوجود ايضا لم يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة كما يشهد به البديهة
وهو مردود بان الامور المتغايرة في الوجود لا يمكن اتحادها بحسب الذات اي ما صدقت هي عليه وقد يفسر الحمل باتحاد المفهومين
المتغايرين ذهنا بحسب الوجود تحقيقا او تقديرا ويرد عليه حمل العدميات على الموجودات الخارجية اذ لا اتحاد هناك في
الوجود بل قد تصح موجبة لا وجود لطرفيها في الخارج كقولنا العنقاء معدوم وشريك الباري ممتنع والوجوب ثبوتي والامكان
اعتباري والجنس مقوم للنوع والنوع كلي والفصل علة للجنس الى غير ذلك فانها وان منع ايجاب بعضها فلا كلام في البعض
وان اريد بالوجود اعم من الذهني والخارجي ليتناول امثال هذه القضايا لم يستقم لانه لا يتصور التغاير في المفهوم
مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى للموجود في الذهن الا الحاصل فيه وهو معنى المفهوم وقد يفسر الحمل بالصدق
الموضوع بالمحمول ويرد عليه حمل الاجزاء على الماهية المركبة منها **وجهة الاتحاد قد يكون احدهما وقد يكون**
**ثالثا** يعني قد يكون مفهوم الموضوع تمام حقيقة ما صدق عليه فح يكون جهة الاتحاد اعني الذات متحدا مع مفهوم الموضوع
حقيقة وهذا ما يقال ان العنوان قد يكون عين الذات كقولنا الانسان كاتب وقد يكون مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق
عليه فح يكون جهة الاتحاد مع مفهوم المحمول متحدا حقيقة كقولنا الكاتب انسان وقد لا يكون مفهوم الموضوع ولا مفهوم
المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فلا يتحد جهة الاتحاد مع واحد منهما بحسب الحقيقة **والتغاير لا يستدعي قيام احدهما**
**بالآخر ولا اعتبار عدم القائم في القيام لو استدعاه** هذا جواب شك يورد على الحمل الايجابي مطلقا تقريره
ان يقال ان طرفي الحكم لما وجب ان يكونا متغايرين وجب ان يكون احدهما قائما بالآخر اذ مع التغاير لو لم يقم احدهما
بالآخر لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الآخر ففي قولنا كل رومي ابيض لو لم يكن البياض قائما بالرومي

لم يكن

واشهان اريد الاتحاد في الوجود الخارجي صح

لم يكن بين البياض والرومي مناسبة كما ليس بين السواد وبينه مناسبة فلم يمكن حمل البياض على الرومي اولى من حمل السواد عليه
هف واذا كان احد الطرفين قائما بالطرف الآخر فالطرف الآخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به والا اجتمع
المثلان عند قيامه وح يلزم قيام شيء بما ليس متصفا به وذلك جمع للنقيضين وتقرير الجواب ان تغاير الطرفين
لا يستدعي قيام احدهما بالآخر فان قولنا كل انسان ناطق حمل صحيح بلا شبهة ولا يتصور قيام بين الكل والجزء
قولك لو لم يقم احدهما بالآخر لم يكن بينهما مناسبة فكان كل واحد منهما اجنبيا عن الآخر قلنا مم وانما يلزم ذلك لو
لم يكونا مع التغاير متحدين بالذات ولو سلم ان التغاير يستدعي قيام احدهما بالآخر فلا نم انه يستدعي اعتبار عدم
القائم في القيام ليلزم اتصاف شيء بما ليس متصفا به قولك فالطرف الآخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به قلنا
مسلم ولكن معناه ان القائم ليس ماخوذا معتبرا مع ما قام به ولا يلزم من عدم اعتبار القائم مع ما قام به اعتبار عدم
القائم معه للفرق الظاهر من عدم الاعتبار واعتبار العدم قيل بيانه هذا موقوف على مقدمات تشتمل على الحمل الايجابي
فيلزم بيان امتناع الحمل باثبات الحمل وذلك ابطال للشيء بنفسه اقول فيه نظر لان له ان يقول لو لم يكن الحمل صحيحا
ثبت ما ادعيت من غير حاجة الى بيان وان كان صحيحا فمقدماته هذه صحيحة ولزم بطلان الحمل وما يلزم بطلانه على صحته
فهو باطل قطعا **واثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها** هذا جواب شك يورد على حمل الوجود على الماهية
تقريره ان يقال اثبات الوجود للماهية يعني حمل الوجود عليها يقتضي ثبوت الوجود لها والا لم يكن الحمل صحيحا والوجود لا يكون
ثابتا للماهية المعدومة والا اجتمع النقيضان فيكون ثابتا للماهية الموجودة فاثبات الوجود للماهية يستدعي وجود الماهية
قبل وجودها وذلك مح لاقتضائه ان يكون الماهية موجودة بوجودين او بوجود واحد مرتين وتقرير الجواب ان اثبات الوجود
للماهية لا يستدعي وجود الماهية قبل وجودها قولك الوجود لا يكون ثابتا للماهية المعدومة قلنا مسلم قولك فيكون ثابتا
للماهية الموجودة قلنا مم فان الوجود كما سبق تحقيقه ثابت للماهية من حيث هي لا للماهية المعدومة ولا للماهية الموجودة **وسلبه**
**عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها بل نفيها لا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه**
**ليس بشرط** جواب شك يورد على سلب الوجود عن الماهية تقريره ان يقال سلب الوجود عن ماهية لا يمكن ما لم يتميز تلك
الماهية عما سواها من الماهيات والا لم يتعين تلك الماهية من بين الماهيات بسلب الوجود عنها وكل ما هو متميز
فهو ثابت موجود فالماهية ما لم يكن موجودة لا يمكن سلب الوجود عنها فيكون حصول الوجود للماهية شرطا لسلب
الوجود عنها وهو جمع للنقيضين وتقرير الجواب انه ان اريد تميزها وثبوتها في الخارج فلا نم ان سلب الوجود عن ماهية
لا يمكن ما لم يتميز تلك الماهية عما سواها بحسب الخارج بل يكفي تميزها في الذهن فسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها في الخارج

وجود الماهية قبل صح

بل يقتضي نفيها لان تعني سلب الوجود عن الماهية نفي الماهية راسا الا اثبات نفيها على ان هناك امرا متحققا وهو
الماهية وقد ثبت لها الانتفاء وان اريد تميزها بثبوتها في الذهن فذلك مسلم لكنه ليس شرطا لسلب الوجود بل
انتفائه وان كان شرطا للحكم بسلب الوجود ولا محذور فان الوجود لم يسلب عن الماهية الموجودة في الذهن بشرط
كونها موجودة فيه حتى يلزم اجتماع النقيضين بل انما سلب عن الماهية من حيث هي غاية الامر انها لكونها محكوما
عليها بالسلب قد صارت موجودة في الذهن واللازم منه ان يتحقق هناك قضية موجبة مطلقة عامة وهي قولنا
الماهية موجودة او وقتية مطلقة وهي قولنا الماهية موجودة في زمان كونها محكوما عليها وهما لا تناقضان السالبة
المطلقة العامة اعني سلب الوجود عن الماهية واعلم ان ارتسام المفهومات في القوى العالية ان كان وجودا ذهنيا
لها لم يكن الحكم بسلب الوجود المطلق او الذهني عن ماهية من الماهيات مطابقا للواقع فلا يرد هذا الشك فيها
ليحتاج الى دفعه **والحمل والوضع من المعقولات الثانية** لانهما يعرضان للمعقولات الاولى من حيث هي في
العقل **يقالان على افرادهما بالتشكيك** فان حمل الصفة على الموصوف اولى بالحملية من حمل الموصوف عليها
وكذا حمل الاعم على الاخص اولى بالحملية من عكسه وكذا الحال في الوضع فان وضع الموصوف للصفة والاخص للاعم
اولى بالوضعية من عكسهما **وليست الموصوفية ثبوتية والا لتسلسل** قد ذكرنا ذلك في ضمن ضابط نقلناه من
صاحب التلويحات فلا نعيده **ثم الموجود قد يكون موجودا بالذات** وهو ما يكون له وجود بنفسه سواء كان قائما
بغيره كالسواد او لا كالجسم **وقد يكون موجودا بالعرض** وهو ما لا يكون له وجود بنفسه لكن ما صدق هو عليه من
الافراد يكون موجودا كاللاانسان الصادق على الفرس والاعمى الصادق على زيد فان الفرس وزيدا موجودان بالذات
واللاانسان والاعمى موجودان بالعرض بمعنى انه صدق بهما عليه موجود **واما الموجود في الكتابة والعبارة**
**فمجازي** الشيء قد يكون له وجود في الاعيان وقد يكون له وجود في الاذهان ويقال الموجود في الاعيان والموجود في
الاذهان انه موجود حقيقة وقد يكون له وجود في العبارة وقد يكون له وجود في الكتابة ويقال لكل منهما انه موجود بالمجاز
وذلك لان الموجود مثلا في العبارة صوت موضوع بازائه وفي الكتابة نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات
زيد نعم اذا اضيف الوجود الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا
من قبيل الوجود في الاعيان قيل ما سماه موجودا بالعرض لا وجود له في نفسه فيكون موجودا بالمجاز ايضا فلم عد الموجود في
العبارة والكتابة مجازا دون الذي بالعرض لا يقال له وجود في الذهن دونهما لانا نقول كلاهما يوجد في الذهن ووجودهما
الذهني ثابت لهما بالذات لا بالعرض وليس ذلك وجودا في العبارة ولا في الكتابة بل هو وجود حقيقي ذاتي واجيب بان

مفهوم



مفهوم اللاانسان المحمول بمواطاة على موجود عيني كالفرس مثلا صار كانه هو فالوجود المنسوب الى الفرس اولا وبالذات
منسوب اليه ثانيا وبالعرض واما الموجود في العبارة او الكتابة فلا نعني به لفظ الفرس او نقشه في الكتابة لانهما
من الموجودات العينية المحسوسة بل نعني به ان ذات الفرس موجود في العبارة او الكتابة اما في العبارة فباعتبار ان
الدال عليها بغير واسطة او بواسطة واحدة موجود فيها واما في الكتابة فباعتبار ان الدال عليها بواسطة او بواسطتين
موجود فيها ولا شك ان جعل ذات الشيء موجودا باعتبار ان الدال عليها بواسطة او بغير واسطة موجود ابعد من جعل
المحمول على الموجود باعتبار كونه محمولا عليه موجودا فسمي احدهما موجودا بالعرض والاخر موجودا بالمجاز تنبيها
على التفاوت بينهما **والمعدوم لا يعاد** اختلف في جواز اعادة المعدوم نفسه اي بجميع عوارضه المشخصة فذهب اكثر
المتكلمين الى جوازها وذهب الحكماء وبعض الكرامية وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة الى امتناعها
والمص وهؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم لانهم لا يقولون بانعدام الاجساد
بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الانتفاع ويأولون بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى ويؤيده قصة ابرهيم عم
واستدلوا بوجوه اشار الى الاول **لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود** يعني
لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه وما لا يمكن ان يشار
اليه لا يصح الحكم عليه والجواب عنه بوجوه الاول المعارضة وهي ان يقال لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود
لكن المعدوم ليس هوية ثابتة وسياق الكلام الخ لا يقال الحكم بصحة العود لكونه ايجابيا يستدعي وجود الموضوع فلا يصح
الحكم على المعدوم بخلاف الحكم بامتناع العود فانه يجوز اعتباره سلبيا بان يقال يمتنع عوده في معنى لا يصح عوده والسالبة
لا تقتضي وجود موضوعها فصح الحكم السلبي على المعدوم لانا نقول يجوز مثل هذا الاعتبار في الحكم بصحة العود بان يقال
يصح عوده لا يمتنع عوده فليعتبر حتى يصح عليه ان السلب يشارك الايجاب في اقتضاء الاشارة العقلية الى المحكوم عليه
فلو امتنع الحكم الايجابي على المعدوم لامتناع الاشارة العقلية اليه على ما ذكرتم لامتنع الحكم السلبي عليه ايضا وتمت المعارضة
والا لم يتم دليلكم هذا الثاني النقض وهو ان يقال ما ذكرتموه من الدليل على عدم صحة الحكم على المعدوم بصحة العود
لو تم لدل على انه لا يصح اصلا حكم من العقل على ما ليس بموجود في الخارج مع انا قد نحكم على ما ليس بموجود في الخارج احكاما
صادقة لا شبهة فيها كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ومن سيولد يجوز ان يتعلم واجتماع النقيضين مح وشريك الباري
ممتنع الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى بل قولكم المعدوم لا يصح الحكم عليه حكم على ما ليس بموجود في الخارج بعدم صحة الحكم
عليه الثالث المنع وهو ان يقال لا نم انه لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود فان امتناع حكم العقل

على المعدوم بصحة العود لكونه لا هوية له متصوّرة يحكم عليها لا يستلزم امتناع العود لجواز ان يوجد بتأثير الفاعل من غير ان يتصوّره متصوّر او يحكم عليه بشيء من الاحكام ولو سلّم فقوله لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة ان اراد به انه ليس له هوية ثابتة في الجملة او في الذهن فهو ممنوع وان اراد انه ليس له هوية ثابتة في الخارج فذلك انما يتم عندنا وعند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم في الخارج فلا يقوم حجة عليهم اما عندنا فمسلّم لكن نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه لان الاشارة العقلية لا تتوقف على الهوية الخارجية بل يكفيها الهوية الذهنية ولو سلم انها تتوقف على الهوية الخارجية فنقول اما ان يريد انه ليس له في زمان من الازمنة هوية خارجية واما ان يريد انه ليس له هوية خارجية في زمان كونه معدوما لا دائما فذلك مسلّم لكن نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه الآن يريد انه يمتنع الاشارة العقلية اليه في زمان كونه معدوما وذلك غير مفيد لجواز ان يكون الحكم عليه بصحة العود في زمان كونه موجودا كحكمنا على زيد في زمان وجوده بانه يجوز ان يعدم ثم يعاد والى الثاني بقوله ولو اعيد تخلّل العدم بين الشيء ونفسه اذ المفروض ان المعاد هو المبتداء بعينه وتخلّل شيء انما يتصوّر بين شيئين والجواب انه لا معنى لتخلّل العدم سوى انه كان موجودا في زمان ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هنا تبيّن ان التخلّل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زماني وجوده بعينه والحق لم لا يجوز التميز في الحالين بعوارض غير مشخّصة مع بقاء العوارض المشخّصة بحالها في الحالين فلا يلزم تخلّل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه والحق لو تم هذا الدليل لدل على امتناع بقاء شخص من الاشخاص زمانا والا لزم تخلّل الزمان بين الشيء ونفسه لوجود ذلك الشخص في طرفي زمان البقاء والى الثالث بقوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتداء وصدق المتقابلان عليه دفعة ويلزم التسلسل في الزمان يعني لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع مشخّصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت آخر واللازم باطل لافضائه الى كون الشيء مبتداء من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتداء الا الموجود في وقته الاول وفي هذا رفع للتفرقة والامتياز بين المبتداء والمعاد وحينئذ يكون شيء واحد مبتداء من حيث كونه معادا او معادا من حيث كونه مبتداء والامتياز بينهما بحسب العقل ضروري والحق جمع بين المتقابلين حيث صدقا على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة انه مبتداء ومعاد لما اشرنا اليه من لزوم كونه مبتداء من جهة كونه معادا وانفضائه الى التسلسل في الزمان لانه لا مغايرة بين الوقت المبتداء والوقت المعاد لا بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض والا لم يكن اعادة له بعينه بل بالقبلية والبعدية بان هذا في زمان سابق وذاك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان ويلزم اعادته لما ذكرنا وتسلسل وقد يجعل هذا الوجه الثالث ثلثة اوجه بحسب ما يلزمه من المفاسد الثلث

ويجاب



ويجاب عن هذا الاخير بمنع ان لا مغايرة بين الوقتين الا بالقبلية والبعدية لجواز المغايرة بغير ذلك من العوارض التي لا مدخل لها في التشخص اقول والحق فانه استدلال بمقدمتين لا يجتمعان في الصدق لان الوقت ان كان من المشخّصات لم يصح قوله كان المبتداء في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق لامتناع التغاير بين المبتداء والمعاد بحسب العوارض المشخّصة وان لم يكن مشخّصا لم يصح قوله ولزم اعادته لان اللازم انما هو اعادة العوارض المشخّصة لا اعادة جميع العوارض اقول يمكن توجيهه بما يندفع معه هذان الجوابان وهو انه لو اعيد الزمان بعينه كان المبتداء متقدما على المعاد ضرورة تخلّل العدم بينهما وذلك تقدّم لا يجامع فيه المتقدّم المتأخر ولا يتصوّر ذلك الا في الزمان فيكون كل منهما واقعا في زمان فللزمان زمان ولا يمكن ان يقال بينهما ان التقدّم والتأخر بحسب الذات لا بامر زائد عليهما كما في اجزاء الزمان لان تقدّم جزء واحد من الزمان على نفسه بحسب الذات غير معقول بخلاف تقدّم بعض اجزاء الزمان بالذات على بعض آخر منها ويلزم اعادته لما ذكرنا ويلزم التسلسل والجواب عن الجميع انا لا نم كون الوقت من المشخّصات لانا قاطعون بان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الذي كان بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة وما يقال من انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود بقيد كونه في الزمان السابق فذلك تغاير بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج ويحكى انه وقع هذا البحث لابي علي مع احد تلامذته مصرّا على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخّصة فقال ابو علي ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان يناجيك وانت ايضا غير من كان يناجيني فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع وان الوقت ليس من المشخّصات ولو سلم فلا نم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدأ البتة وانما يلزم ذلك لو لم يكن الوقت ايضا معادا او لم يكن مسبوقا بحدوث آخر وهذا ما يقال ان المبتداء هو الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع في الزمان الثاني فيندفع بهذا ما سوى لزوم التسلسل في الزمان ويندفع ايضا بان الزمان عند القائلين بجواز اعادة المعدوم امر اعتباري لا وجود له في الخارج فينقطع التسلسل فيه بانقطاع الاعتبار وجه آخر وهو انه لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله بدلا عنه مبتدأ في وقت اعادته فانه اذا جاز ان يوجد فردا من افراد ماهية نوعية لا يكون نوعها منحصرا في شخص مكتنف بعوارض مشخّصة بعد العدم جاز ان يوجد ابتداء فلم يبق فرق بين المعاد والمثل المبتداء فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخّصة لعدم الاختلاف فيها ويمكن ان يحمل قوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتداء على هذا الوجه والجواب انه ان اراد بمثله ما يشاركه في ماهيته وتشخّصه معا كما يظهر من قوله فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخّصة لعدم الاختلاف فيها فوجود المثل بهذا المعنى محال اذ يلزم منه ان يتشخّص تشخّصا بتشخّص



اولا لا الواقع صح

واحد فيكون تشخص الواحد مشتركا بينهما فلا يكون تشخصا لان مقتضى التشخص التوحد المانع من الشركة مطلقا ولو سلم
فلا يجوز الامتياز لعوارض غير مشخصة فان المعاد قد وجد ثم عدم والمثل المبتدأ لا يكون كذلك لا يق فعلى هذا اذا
وجد فرد مكتنف بعوارض مشخصة فلم يعلم انه الذي وجد اولا ثم عدم وليس موجودا ابتداء لانا نقول لا استحالة في
عدم التميز بينهما عند العقل اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الامر على انه كلام على السند الاخص وان اراد بالمثل
ما يشاركه في الماهية فقط فلزوم عدم الفرق ثم لجواز الامتياز بالعوارض المشخصة استدل القائلون بجواز اعادة المعدوم
بانه لو امتنع عود المعدوم وهو عبارة عن وجوده ثانيا فهذا الامتناع ليس لماهية المعدوم ولا للوازمها والا لم يوجد
ابتداء بل من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات الشيء او لازمه لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة فهو لامر ينفك عنها
فيزول الامتناع عند انفكاكه فكان العود جائزا واجاب المص **والحكم بامتناع العود لامر لازم للماهية**
يعني ان الموصوف بامتناع العود هو الماهية الموصوفة بطريان العدم وهذا الوصف اعني كونها قد طرء عليها العدم امر لازم
للماهية الموصوفة بطريان العدم لكونها ماخوذة مع هذا الوصف وامتناع العود لها بسبب هذا اللازم وهو لا يقتضي امتناع
وجوده ابتداء لعدم تحقق سبب الامتناع اعني هذا اللازم هناك قيل لا نم ان الماهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنع
الوجود وذلك لانه كما لا يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجبة الوجود وممتنعة العدم كذلك لا يكون
الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنعة الوجود وواجبة العدم اقول فيه نظر لان جواب المص في التحقيق
منع وسنده حاصله انا لا نم انه لو كان امتناع العود لماهية المعدوم او لامر لا ينفك عنها امتنع وجودها ابتداء
قولك لان مقتضى ذات الشيء او لازمه لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة قلنا مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون سبب
الامتناع وصفا لماهية المعدوم الموصوفة بطريان العدم لازما اعني كونها قد طرء عليها العدم وتخلف الامتناع
عن الوجود ابتداء لانتفاء المقتضي اعني طريان العدم فكلام هذا القائل ان كان منعا للسند كما يفهم من قوله لا نم فهو
غير مفيد وان كان ابطالا له فما ذكره لا يفيد الابطال لانه قياس فقهي غير مقبول في العقليات ولو سلم فابطال السند
الاخص اذ قد يستند المنع بان ماهية المعدوم من حيث هي يجوز ان يقتضي امتناع العود والعود لكونه وجودا حاصلا
بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع الاعم فيجوز ان يمتنع
وجوده بعد عدمه لذاته ولا يمتنع وجوده مطلقا قال صاحب المواقف الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف ابتداء
واعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان فاذا يتلازم الموجودان اي المبتدأ
والمعاد امكانا ووجوبا وامتناعا لان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في هذه الامور المستندة الى ذاتها

امتناع الاخص صح





ولو جوزنا كون شيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة معللا بان الوجود في
الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني
امتناع ما هو اعم منه او امتناع ذلك المغاير لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي معللا بان
الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود في زمان آخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق
او المغاير واجبا وفي تجويز هذا الانقلاب مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه
في زمان ويقتضي لذاته وجوده في زمان آخر وكذا استغناء الحوادث عن المحدث وسد لباب اثبات الصانع لجواز ان يكون
ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة لها الى صانع يوجدها انتهى كلامه
اقول ان هذا الكلام عن آخره حق وصواب لكن لا اثر له في دفع هذا الجواب وتحقيق المقام يستدعي زيادة بسط في الكلام
فنقول الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات للوجود مطلقا والامتناع عن اقتضاء العدم مطلقا والامكان عن لا اقتضائهما
مطلقين وقد تقدم انه لا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات الثلثة بان يكون شيئا واجبا في زمان ثم يصير ممكنا او
ممتنعا في زمان آخر او بالعكس او ممكنا في زمان ويصير ممتنعا في زمان آخر او بالعكس لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف
ولا يختلف بحسب الازمنة لكن الوجود قد يقيد بقيد سلبي او اضافي فلا يقتضي ذات الواجب الوجود المقيد بهذا القيد
بل يمتنع اتصافه به كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا بالعدم فان بهذا الوجود يمتنع اتصاف ذات الواجب به فضلا
عن اقتضائه له وبذلك لا تخرج ذات الواجب عن كونه واجبا ولا ينقلب من الوجوب الذاتي الى الامتناع الذاتي لان
اقتضاءه الوجود مطلقا باق بحاله لم يدخله تغير ولا تبدل وانقلاب وكذا العدم قد يقيد بكونه مسبوقا بالوجود فلا
يقتضي ذات الممتنع هذا العدم المقيد بل لا يمكن اتصافه به ولا يلزم من ذلك الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب
الذاتي بناء على ان اقتضاءه للعدم مطلقا باق بحاله وعلى هذا القياس اذا قيد الوجود بكونه ناشيا عن ذات الموصوف به
لم يكن اتصاف ذات الممكن به ولم يصر الممكن بذلك ممتنعا اذ نسبته الى الوجود المطلق باق بحاله لم يتغير بعد ولذا
فانهم قالوا ازلية الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت ازلا
كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف
وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده على معنى ان
وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء
في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك

لان اقتضاء الذات من حيث هي هي
لا يتصور انفكاكه عنه فيه ح

الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وهذا كلام حق لا شبهة فيه
مشهور فيما بين القوم وما قيل من ان الكائنة اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء
من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع
اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها
معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية
اقول مدفوع بان قوله لا بدلا فقط بل ومعا ايضا ممنوع واذا تمهد هذا فنقول مقصود المانع ان المعاد ليس وجودا مطلقا على
اي وجه كان بل هو وجود مقيد بكونه حاصلا بعد طريان العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف الماهية المعدوم بهذا الوجود
المقيد ولا يمتنع اتصافها بالوجود المطلق من غير لزوم انقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي كما في الحوادث
ونظايره على ما تقدم فقول هذا القائل ولو جوزنا كون الشيء الواحد الخ لا تعلق له بكلام هذا المانع لانه لا يقول
بهذا التجويز ولا يلزمه ايضا وكذا قوله الوجود امر واحد الى قوله ولو جوزنا لان حاصله ان الوجود المعاد اذا اقتضى
لذاته امرا يجب ان يقتضي الوجود المبتداء ايضا لذاته ذلك الامر بعينه وبالعكس لانهما متحدان ذاتا وحقيقة و
انما اختلافهما بحسب امر خارج وهو لم يقل بخلاف ذلك لانه انما من كلامه خلافه بل اللازم من كلامه ان الوجودين
يعني المبتداء والمعاد متغايران بحسب الاضافة الى امر خارج فيجوز ان يقتضي ماهية المعدوم لذاته عدم الاتصاف باحدهما
يعني الوجود المعاد ولا يقتضي عدم الاتصاف بالاخر ولا ينافي هذا ان لا يجوز ان يقتضي احد الوجودين لذاته
امرا ولا يقتضيه الوجود الاخر واقول يمكن تتميم هذا الدليل بان يوجه الحكم بامتناع عود المعدوم اذا خص وجود طرافه
بعوده اما الى قولنا ان ذاتا ما من الذوات الممكنة الوجود يمتنع وجودها المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود واما الى
قولنا ان ذاتا ما قد اتصفت بالعدم المسبوق بالوجود يمتنع وجودها فعلى الاول نقول لا شبهة ان اتصاف ذات الممكن
بالوجود المطلق غير ممتنع فلو امتنع اتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعني المسبوقية بالعدم والمسبوقية
بالوجود لكان هذا الامتناع ناشيا اما من احد هذين القيدين او كليهما لكنا نعلم ان المسبوقية بالعدم لا يكون منشا
لهذا الامتناع والا لم يتصف ماهية بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود والا لم يتصف ماهية بالبقاء ونعلم بالضرورة
ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعني اتصافها بالعود غير ممتنع و
على الثاني نقول ذات الممكن من حيث هي لا يمتنع اتصافها بالوجود وذاته الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لو امتنع
اتصافها بالوجود لكان ذلك الامتناع ناشيا من احد هذين الوصفين اعني اتصافها بالعدم ومسبوقيته بالوجود او من كليهما

واتصافها

بجواز اجتماع عدم الاجزاء في الوجود صح



افادها
واتصافها بالعدم لا يصلح لذلك والا لم يخرج ماهية من العدم الى الوجود وكذا المسبوقية بالوجود لان الوجود الاول ان
زاد استعداد القبول الوجود على ما هو شان ساير القوابل بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل فقد صارت قابليتها
للوجود ثانيا اقرب واعادتها على الفاعل اهون وان لم يفدها زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انها لا ينقص عما هي عليها
بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات ومعلوم بالضرورة ايضا لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فذات
الممكن الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لا يمتنع اتصافها بالوجود فهذا كما هو المط وجه اخر اقناعي وهو ان الاصل
فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان على ما قالت الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرايب فذره في بقعة الامكان
ما لم يذدك عنه قايم البرهان وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية وردت على الموجود من حيث
هو قابل للتقييد وعدمه لان مورد القسمة في اي تقسيم كان لا تقييد بشيء من القيود المعتبرة في الاقسام ولا
[illegible] بقيود المتقابلة والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية
[illegible] شك يورد فيقال لا يمكن الحكم على ماهية من الماهيات بامكان الوجود لان
[illegible] اما معدوم فلا يقبل الوجود والا اجتمع النقيضان وتقرير الجواب ان المحكوم عليه
[illegible] ته باعتبار الوجود ولا الماهية باعتبار العدم حتى يلزم اجتماع النقيضين
[illegible] قوله وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية
[illegible] ل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته اشارة الى جواب شك يورد
[illegible] متصف هي بالامكان لوجب اتصافه به والا لامكن زوال الامكان عن ماهية الممكن وهو مح لان الامكان من
لوازم ماهية الممكن على ما سبق ووجب اتصافه بذلك الوجوب ايضا وكذا بوجوب الوجوب وهكذا حتى تتسلسل الوجوبات
واللازم المحذور المذكور وهذه الشبهة يمكن اجراؤها في كثير من المفهومات مثل اللزوم والحصول والاتصاف والوحدة
والقدم والحدوث الى غير ذلك من الامور الاعتبارية التي يتكرر نوعها مثلا يقال لو لزم شيء شيئا لزم لزومه ايضا و
كذا لزوم لزومه وهكذا حتى تتسلسل اللزومات والازم جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم والجواب عن الجميع ان هذا
تسلسل في الامور الاعتبارية ولما كان تحققها بحسب اعتبار العقل ترتب سلسلتها انما اعتبرها العقل فينقطع السلسلة بسبب
الانقطاع الاعتبار وهذا المعنى انما ينكشف على ما ينبغي بعد تمهيد مقدمة هي ان نسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصير
الى مبصراته فكما ان الناظر في المرآة ربما جعلها وسيلة الى ادراك ما ارتسم فيها من الصور فيلاحظ بها تلك الصور قصدا
بحيث يتمكن من اجراء الاحكام عليها ويكون المرآة ح ملحوظة تبعا على انها آلة لمشاهدة تلك الصور وبعنوانها وليس

الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وهذا كلام حق لا شبهة فيه مشهور فيما بين القوم وما قيل من ان الكائنة اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع الاجزاء الازلية بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية اقول مدفوع بان قوله لا بدلا فقط بل ومعا ايضا ممنوع واذا تمهد هذا فنقول مقصود المانع ان العود ليس وجودا مطلقا على اي وجه كان بل هو وجود مقيد بكونه حاصلا بعد طريان العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف الماهية المعدومة بهذا الوجود المقيد ولا يمتنع اتصافها بالوجود المطلق من غير لزوم انقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي كما في الحوادث ونظايره على ما تقدم فقول هذا القائل ولو جوزنا كون الشيء الواحد الخ لا تعلق له بكلام هذا المانع لانه لا يقول بهذا التجويز ولا يلزمه ايضا وكذا قوله الوجود امر واحد الى قوله ولو جوزنا لان حاصله ان الوجود المعاد اذا اقتضى لذاته امرا يجب ان يقتضي الوجود المبتداء ايضا لذاته ذلك الامر بعينه وبالعكس لانهما متحدان ذاتا وحقيقة وانما اختلافهما بحسب امر خارج وهو لم يقل بخلاف ذلك لان اللازم من كلامه خلافه بل اللازم من كلامه ان الوجودين يعني المبتداء والمعاد متغايران بحسب الاضافة الى امر خارج فيجوز ان يقتضي ماهية المعدوم لذاته عدم الاتصاف باحدهما يعني الوجود المعاد ولا يقتضي عدم الاتصاف بالاخر ولا ينافي هذا ان لا يجوز ان يقتضي احد الوجودين لذاته امرا ولا يقتضيه الوجود الاخر واقول يمكن تتميم هذا الدليل بان يقال الحكم بامتناع عود المعدوم اذا لخص وجود طرافه يعود اما الى قولنا ان ذاتا ما من الذوات الممكنة الوجود يمتنع وجودها المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود واما الى قولنا ان ذاتا ما قد اتصفت بالعدم المسبوق بالوجود يمتنع وجودها فعلى الاول نقول لا شبهة ان اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع فلو امتنع اتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعني المسبوقية بالعدم والمسبوقية بالوجود لكان هذا الامتناع ناشيا اما من احد هذين القيدين او كليهما لكنا نعلم ان المسبوقية بالعدم لا يكون منشاء لهذا الامتناع والا لم يتصف ماهية بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود والا لم يتصف ماهية بالبقاء ونعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعني اتصافها بالعود غير ممتنع وعلى الثاني نقول ذات الممكن من حيث هي لا يمتنع اتصافها بالوجود وذاته الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لو امتنع اتصافها بالوجود لكان ذلك الامتناع ناشيا من احد هذين الوصفين اعني اتصافها بالعدم ومسبوقيته بالوجود او من كليهما

والتصافها

بجواز اجتماع عدم الاجزاء في الوجود



افادها

واتصافها بالعدم لا يصلح لذلك والا لم يخرج ماهية من العدم الى الوجود وكذا المسبوقية بالوجود لان الوجود الاول ان افادها زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شان ساير القوابل بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل فقد صار قابليتها للوجود ثانيا اقرب واعادتها على الفاعل اهون وان لم يفدها زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انها لا ينقص عما هي عليها بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات ومعلوم بالضرورة ايضا ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فذات الممكن الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لا يمتنع اتصافها بالوجود وهذا كله هو المط وجه اخر اقناعي وهو ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان على ما قالت الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرايب فذره في بقعة الامكان ما لم يردك عنه قايم البرهان وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية وردت على الموجود من حيث هو قابل للتقييد وعدمه لان مورد القسمة في اي تقسيم كان لا تقييد بشيء من القيود المعتبرة في الاقسام ولا بعدمه بل يوجد مطلقا قابلا لتلك القيود المتقابلة والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود جواب شك يورد فيقال لا يمكن الحكم على ماهية من الماهيات بامكان الوجود لان كل ماهية اما موجود فلا يقبل العدم واما معدوم فلا يقبل الوجود والا اجتمع النقيضان وتقرير الجواب ان المحكوم عليه بالامكان هو الماهية من حيث هي لا الماهية باعتبار الوجود ولا الماهية باعتبار العدم حتى يلزم اجتماع النقيضين وقد سبق هذا في المتن بعبارة اخرى وهي قوله وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية ثم الامكان قد يكون الة في التعقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته اشارة الى جواب شك يورد فيقال لو اتصف شيء بالامكان لوجب اتصافه به والا لامكن زوال الامكان عن ماهية الممكن وهو مح لان الامكان من لوازم ماهية الممكن على ما سبق ووجب اتصافه بذلك الوجوب ايضا وكذلك بوجوب الوجوب وهكذا حتى تتسلسل الوجوبات والازم المحذور المذكور وهذه الشبهة يمكن اجراؤها في كثير من المفهومات مثل اللزوم والحصول والاتصاف والوحدة والقدم والحدوث الى غير ذلك من الامور الاعتبارية التي يتكرر نوعها مثلا يقال لو لزم شيء شيئا لزم لزومه ايضا وكذا لزوم لزومه وهكذا حتى تتسلسل اللزومات والا لزم جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم والجواب عن الجميع ان هذا تسلسل في الامور الاعتبارية ولما كان تحققها بحسب اعتبار العقل ترتب سلسلتها انما اعتبرها العقل فينقطع السلسلة بسبب الانقطاع الاعتبار وهذا المعنى انما ينكشف على ما ينبغي بعد تمهيد مقدمة هي ان نسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراته فكما ان الناظر في المرآة ربما جعلها وسيلة الى ادراك ما ارتسم فيها من الصور فيلاحظ بها تلك الصور قصدا بحيث يتمكن من اجراء الاحكام عليها ويكون المرآة ح ملحوظة تبعا على انها الة لمشاهدة تلك الصور وبعنوان انها ليس

للعقل بهذه الملاحظة ان يتمكن من الحكم على المرآت بصفاء جوهرها وصقالة وجهها الى غير ذلك من صفاتها وربما لاحظ
المرآت قصدا وتوجه اليها باجراء الاحكام عليها كذلك البصيرة قد يجعل بعض مدركاتها مرآة لمشاهدة بعضها كما اذا
اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه حالة بين الماهية والوجود والامكان بهذا الاعتبار يعرف حال الماهية و
الوجود كانه آلة للعقل في تعرف حالهما ومرآة لمشاهدتهما ~~تلك الحال~~ فلا يكون الامكان ح ملحوظا بالقصد ولا يقدر العقل
بهذه الملاحظة ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر نسبته الى شيء بل العقل على هذا التقدير انما يلاحظ تلك الحالة
اعني الامكان باعتبار ملاحظتهما اعني الماهية والوجود فهو متوجه اليهما قصدا والى الامكان تبعا وقد يجعل مرآتها
ملحوظة بالذات مقصودة في نفسها اصالة كما اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه مفهوم من المفهومات فاذا اعتبر
العقل الامكان على الوجه الاول فلا تسلسل اصلا لما عرفت من ان العقل ح لا يقدر ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر
نسبته الى شيء واذا اعتبره على الوجه الثاني ولاحظ معه الماهية وتعقل نسبة بينهما اعتبر وجوب اتصافها به و
اعتبار الوجوب على هذا الوجه اعني على وجه يكون آلة لملاحظة حال الماهية والامكان لا يقتضي الا اعتبار وجوب آخر
بين هذا الوجوب والماهية فلا يفضي الى التسلسل نعم اذا اعتبر العقل الوجوب اصالة ولاحظه من حيث انه مفهوم من المفهومات
ولاحظ معه الماهية وتعقل نسبة بينهما لزمه اعتبار وجوب آخر بين هذا الوجوب والماهية فاعتبار وجوب الآخر
يتوقف على ثلث ملاحظات كما قررنا فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات فضروري للعقل فله ان يلاحظ وهذا هو معنى
انقطاع التسلسل بانقطاع الاعتبار وعلى هذا الذي حققناه يعتبر حال التسلسل في سائر الامور الاعتبارية فان اللزوم مثلا له اعتباران
احدهما من حيث انه حالة بين اللازم والملزوم وبهذا الاعتبار يعرف حال اللازم والملزوم فانه يلاحظهما العقل باعتبار
ملاحظتهما الثاني من حيث انه مفهوم من المفهومات فلو اعتبر العقل اللزوم باعتبار نسبته الى اللازم والملزوم فلا تسلسل
اصلا وان اعتبره بالذات فهو مفهوم من المفهومات فاذا لاحظه العقل ولاحظ احد المتلازمين وتعقل نسبة بينهما اعتبر
لزوما آخر بينهما فاعتبار اللزوم الآخر يتوقف على تلك الملاحظات الثلث التي لا شيء منها بضروري للعقل فالعقل
ان لاحظ هذه الملاحظات الثلث تحقق هناك لزوم آخر والا انقطع الاعتبار وانقطعت السلسلة بانقطاعه قيل لو كان
اللزوم بين اللزوم واحد المتلازمين باعتبار العقل فما لم يعتبره العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري فيجوز ان
لا يتحقق اللزوم بينهما فيمكن الانفكاك واذا امكن انفكاك اللزوم عن المتلازمين امكن الانفكاك بينهما فلا يكون الملزوم
ملزوما ولا اللازم لازما والتالي باطل نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان بين الشيئين لزوم يكون اللزوم بينهما متحققا وان
فرض انه لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذا هن فليس اللزومات امورا اعتبارية بل حقيقية واجيب عن الاول بانا لا نم انه اذا

تحقق هناك وجوب آخر
ولا شيء من هذه
الملاحظات صح

لم يكن اللزوم



لم يكن اللزوم الثاني امرا متحققا اي موجودا في نفس الامر امكن الانفكاك بين اللزوم الاول واحد المتلازمين وانما يلزم ذلك لو
لم يكن اللزوم الاول لازما في نفس الامر لاحد المتلازمين وهو مم فانه ليس يلزم من انتفاء مبدأ المحمول في نفس الامر انتفاء
الحمل في نفس الامر غاية ما في الباب ان مبدأ المحمول كاللزوم مثلا اذا كان منتفيا في نفس الامر كان المحمول كمفهوم اللازم
منتفيا فيها لانتفاء جزئه ولا يلزم منه ان لا يصدق ذلك المحمول العدمي على شيء في نفس الامر لجواز صدق مفهومات العدمية
في نفس الامر على الاشياء الموجودة فيها الا يرى ان مفهوم الاعمى ليس موجودا خارجيا مع صدق قولنا زيد اعمى في الخارج
وكذا الاربعة اذا تحققت في الذهن كانت متصفة بالزوجية في نفس الامر وان لم يكن الزوجية متصورة معها وعن
الثاني بان الضروري هناك ليس ان اللزوم بين الامرين موجود من الموجودات في نفس الامر بل كون احدهما لازما للآخر
في نفس الامر وهو لا يستلزم كون اللزوم امرا متحققا في نفس الامر لما بينا واعلم ان هذا السؤال والجواب كليهما يجريان في
جميع المفهومات الاعتبارية المتسلسلة فنقول مثلا لو كان وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان باعتبار العقل فما لم يعتبره
العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان ويلزم امكان
زوال الامكان عن الممكن والتالي باطل نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان شيء ممكنا كان وجوب اتصافه بالامكان متحققا و
كذا وجوب اتصافه بوجوب الاتصاف وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذا هن ويجاب بانا لا نم انه اذا لم يكن وجوب
اتصاف ماهية الممكن بالامكان امرا متحققا موجودا في نفس الامر يلزم امكان زوال الامكان عن الممكن وانما يلزم ذلك
لو لم يكن ماهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان فانه لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل في
نفس الامر والضروري ليس ان وجوب الاتصاف موجود من الموجودات في نفس الامر بل كون ماهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان
وعلى هذا القياس في سائر الامور الاعتبارية المتسلسلة اقول يمكن تقرير السؤال على وجه يسقط عنه الجواب فيقال
كل واحد من اللزومات المتسلسلة الى غير النهاية لازم في نفس الامر لاحد المتلازمين اذ لو لم يكن لازما في نفس الامر جاز
انفكاكه عنه ويلزم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم والتالي باطل نحن نعلم بالضرورة ان كل لزوم لازم وان فرض ان لا اعتبار
للعقل ولا ذهن ذا هن واذا كان كل لزوم لازما في نفس الامر كان متحققا فيه لانا نعلم بالضرورة ان ما لا ثبوت له بوجه من
الوجوه لا يتصف بثبوت شيء له فان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فان كان هذا الثبوت بحسب نفس الامر كان
المثبت له ثابتا في نفس الامر وان كان بحسب الخارج كان المثبت له موجودا في الخارج فان بديهة العقل حاكمة بان الشيء
اذا لم يوجد في الخارج اصلا لم يتصف فيه بثبوت شيء له قطعا سواء كان ذلك الشيء وجوديا او عدميا ومن ثم قالوا صدق
القضية الموجبة المعدولة الخارجية يستدعي وجود موضوعها في الخارج وكذلك البديهة حاكمة بان الشيء اذا لم يتحقق في

البديهة ل

نفس الامر لثبت اصله فى نفس الامر فما لم يتحقق اللزوم فى نفس الامر لم يكن لازما فى نفس الامر والحاصل ان اللزوم كما وقع
مبدأ المحمول فى قضية صادقة فى نفس الامر كذلك وقع موضوعا لتلك القضية وصحة الحمل فى نفس الامر وان لم يقتض ثبوت
مبدأ المحمول وتحققه بحسب نفس الامر لكن يقتضى تحقق موضوعها بحسب نفس الامر وذلك لكفاية فيلزم تحقق جميع اللزومات
الغير المتناهية فى نفس الامر فيكون الشك فى الامور المحققة فى نفس الامر لا فى الامور الاعتبارية المنقطعة بانقطاع الاعتبار
وحكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما فى العقل لان الامكان عقلى
جواب عن استدلال من يقول بان الامكان موجود فى الخارج تقريره ان حكم الذهن على الممكن بالامكان ان لم يكن مطابقا
للخارج كان جهلا وكان الذهن قد حكم بالامكان على ما ليس بممكن وان كان مطابقا للخارج كان الامكان موجودا فيه
وتقرير الجواب ان الامكان امر عقلى وقد مر ان صحة الحكم بالامور العقلية باعتبار مطابقته لما فى نفس الامر وهو
اعم مما فى الخارج ومما فى العقل فقد يكون صحة الحكم لمطابقته لما فى العقل والحكم بالامكان من هذا القبيل اقول فيه ما مر
من الاشكال وهو ان ما فى نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما فى العقل ويمكن الجواب عن الاستدلال باختيار كون الحكم بالامكان
مطابقا للخارج ومنع لزوم كون الامكان موجودا فى الخارج لما مر مرارا من ان انتفاء مبدأ المحمول فى الخارج لا يقتضى
انتفاء الحمل الخارجى لكن المص لم يلتفت اليه لكونه جدليا غير مطابق للواقع لما مر من ان الحكم بامكان الانسان صحيح ولو
لم يكن للانسان وجود فى الخارج فلو كان هذا الحكم مطابقا للخارج لاقتضى وجود الموضوع فيه كان الانسب ايراد هذا
الكلام بعد قوله ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه مقرونا بقوله والفرق بين نفى الامكان والامكان
المنفى لا يستلزم ثبوته والحكم بحاجة الممكن ضرورى اى اولى يجزم العقل به بمجرد تصور طرفيه والنسبة و
خفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح جواب دخل مقدر تقريره انا لو عرضنا هذه القضية على العقل وجدناها اخفى
من قولنا الواحد نصف الاثنين والاوليات لا يجرى فيها التفاوت بالظهور والخفاء وتقرير الجواب ان الاولى قد يكون خفيا
لخفاء فى تصورات اطرافه اما لكونها كسبيا واما لعلة الاسباب المقتضية لالتفات العقل اليها وما نحن فيه من هذا
القبيل لما عرفت من استواء طرفى الممكن اليه ليس بديهيا يتعقل بمجرد التقسيم المتصور الى الواجب والممكن والممتنع بل هو مبنى
على البرهان الدال على امتناع ان يكون احد طرفى الممكن اولى بالنظر الى ذاته لكن اذا تصور الممكن من حيث يساوى
نسبة طرفيه اليه نظرا الى ذاته وتصور مفهوم الاحتياج فى ترجح احد الطرفين على الاخر الى مرجح ونسب اليه جزم العقل
بانه يحتاج الى ذلك قطعا من غير استعانة فى هذا الحكم بشىء خارج عن اطرافه اعنى المحكوم عليه وبه والنسبة بخلاف تصورات
قولنا الواحد نصف الاثنين فانها بامر ما ضرورية كثيرة الحصول فى الاذهان فلذلك لم يوجد منهما تفاوت فان العقل

الى لوم

الى لوم اميل يعنى ورد عليه اقبل وقد انكر احتياج الممكن الى المؤثر جماعة كديمقراطيس واتباعه القائلين بان وجود السموات
بطريق الاتفاق وكشبهة منها انه لو احتاج الى المؤثر لامكن تأثيره فيه اذ لا معنى لكونه محتاجا الى المؤثر مع امتناع
تأثيره فيه فان المقصود من اثبات احتياجه فى وجوده مثلا الى مؤثر ان وجوده انما حصل له من تأثيره لكن تأثير
امر فى امر محال وذلك لوجوه الاول انه لو اتصف شىء بالمؤثرية لكانت المؤثرية لكونها وصفا محتاجا الى الموصوف
ممكنا محتاجا الى المؤثر فيتحقق هناك مؤثرية اخرى وننقل الكلام اليها حتى يتسلسل والجواب والمؤثرية
اعتبار عقلى يعنى ليس موجودا فى الخارج حتى يكون ممكنا محتاجا الى المؤثر ولا يقدح ذلك فى اتصاف شىء
بالمؤثرية لما عرفت من ان انتفاء مبدأ المحمول لا يستلزم انتفاء الحمل والاتصاف به كاتصاف زيد بالعمى الثانى
ان التأثير اما حال وجود الاثر وهو تحصيل الحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين والجواب والمؤثر
يؤثر فى الاثر لا من حيث هو موجود حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا من حيث هو معدوم حتى يلزم جمع النقيضين
بل تأثير المؤثر فى الاثر من حيث هو هو غير مقيد بشىء من الوجود والعدم غاية الامر ان التأثير فى زمان وجود الاثر
وذلك تحصيل للحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه انما المحال هو تحصيل ما كان حاصلا قبل هذا التحصيل الثالث ان
التأثير اما فى الماهية او فى الوجود او فى موصوفية الماهية به والكل محال اما فى الماهية فلان الانسان مثلا لو كان انسانا
بتأثير المؤثر لوقع الشك فى كونه انسانا عند وقوع الشك فى وجود المؤثر والثانى ظاهر البطلان والشك فانا نعلم
قطعا ان ثبوت الشىء لنفسه ضرورى فان الانسان انسان ولو قطع النظر عن جميع ما عداه مؤثرا كان او غيره فلو كان
انسانية الانسان بتأثير المؤثر لما كان كذلك وما يقال من ان الانسان لو كان انسانا بتأثير المؤثر لم يكن انسانا عند
عدم المؤثر وسلب الشىء عن نفسه محال مدفوع بمنع الاستحالة فان المعدوم فى الخارج مسلوب عن نفسه ما دام معدوما فاذا
ارتفع المؤثر فى وقت او دائما ارتفع الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليس الانسان انسانا ويكون صدق السالبة الخارجية
بعدم الموضوع فى الخارج واما الوجود والموصوفية فقد مر انهما امران عدميان فلا يصلحان اثرا للموجد والجواب
وتأثير المؤثر فى الماهية ومعنى تأثيره فيها ان يجعلها موجودة لا ان يجعل اياها تلك الماهية فانه محال غير معقول
اصلا اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها ليتصور توسط جعل بينهما ويكون احدهما مجعولا والاخرى مجعولا اليها
وهذا معنى قول الحكماء ان الماهيات ليست مجعولة بجعل الجاعل على ما يحكى عن ابى على انه سئل عن هذه المسئلة وقد كان
يأكل المشمش فقال الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا بل المشمش موجودا وقد يوجد فى بعض منها قوله ويلحقه وجوب لاحق
وقد سبق هذا فى المتن بعبارة اخرى وهى قوله وعند اعتبارهما بالنظر اليها يثبت ما بالغير وقد شرحناه هناك فلا نعيده ومنها

انه لو احتاج الممکن فی وجوده الی المؤثر لاحتاج الیه فی عدمه ایضا لاستواء نسبتهما الیه لکن العدم لا یصلح اثر الشیء والجواب
لانم ان العدم لا یصلح اثر الشیء کیف و عدم الممکن مستند الی عدم علته لا یقال لو جاز استناد العدم الی العدم
کما ذکرتم لجاز استناد الوجود ایضا الی العدم اذ ینفی الحاجة الی وجود المؤثر فی العالم فینسد باب اثبات الصانع و ایضا
علم المعلول عند عدم العلة ضروری و اما ان عدمه معلل بعدمها او بامر ملازم لعدمها فذلک غیر معلوم و دعوی الضرورة غیر
مسموعة بل لا بد من دلیل علی ذلک لانا نقول هذا کلام علی السند الاخص مع انا نجیب عن الاول بان الضرورة یحکم بجواز
استناد العدم الی العدم و امتناع استناد الوجود الی العدم و عن الثانی بانه قد سبق ان العقل کما یحکم بترتب وجود المعلول علی
وجود العلة باستعمال الفاء کقولک وجد حرکة الید فوجد حرکة المفتاح کذلک یحکم بترتب عدمه علی عدمها باستعمال الفاء کقولک
عدم حرکة الید فعدم حرکة المفتاح اعنی عدم حرکة المستندة الی حرکتها فکما ان استناد وجوده الی وجودها بدیهی کذلک استناد
عدمه الی عدمها فلو جاز ان یکون عدمه مستندا الی امر ملازم لعدمها لجاز ایضا ان یکون وجوده مستندا الی امر ملازم لوجودها و هذا
باطل بدیهة فدعوی الضرورة هناک کافیة و منعها مکابرة خصوصا اذا کان العدمان حادثین و الممکن الباقی مفتقر
الی المؤثر لوجود علته ای علة الافتقار و هو الامکان اختلفوا فی ان الممکن الباقی هل یفتقر الی المؤثر حال بقائه
ام لا فذهب من قال علة الافتقار هی الامکان وحده الی ان الممکن الباقی یحتاج الی المؤثر حال بقائه لان علة الحاجة
اعنی الامکان لازم لماهیة الممکن لا ینفک عنها فی موجودة حال البقاء فیوجد معلولها ایضا اعنی الحاجة و من قال علة
الحاجة الی المؤثر هو الحدوث وحده او مع الامکان او قال العلة الامکان بشرط الحدوث یلزمه ان یکون الممکن حال بقائه
مستغنیا عن المؤثر اذ لا حدوث حال البقاء فلا حاجة و قد التزمه جماعة منهم و تمسکوا ببقاء البناء بعد فناء البناء و قالوا
ان العالم یحتاج الی الصانع فی ان یخرجه من العدم الی الوجود و بعد ان خرج الیه لم یبق له حاجة الیه حتی لو جاز العدم علی الصانع
تعالی عن ذلک علوا کبیرا لما ضر العالم و لما کان هذا امرا شنیعا قال بعضهم ان الاعراض غیر باقیة بل هی متجددة دائما
اما بتعاقب الامثال و اما بتوارد الوجود علی ما فهم بعینه فهی محتاجة الی الصانع احتیاجا مستمرا و اما الجواهر اعنی الاجسام
و ما ترکب هی منها اعنی الجواهر الفردة فیستحیل خلوها عن الاکوان المتجددة المحتاجة الی الصانع فهی ایضا محتاجة دائما
و المؤثر یفید البقاء بعد الاحداث جواب دخل مقدر تقریره لو افتقر الممکن الباقی حال بقائه الی المؤثر
لزم امکان تاثیر المؤثر فی الممکن الباقی لکنه مح لان المؤثر ان افاد نفس الوجود الذی کان حاصلا قبل لزم تحصیل
الحاصل و ان افاد امرا آخر متجددا لم یکن التاثیر فی الباقی بل فی المتجدد و تقریر الجواب ان المؤثر یفید البقاء للممکن الباقی
بهذا البقاء فتاثیر المؤثر فی الممکن الباقی و ذلک بان جعله متصفا بالبقاء و التقیید بقولنا بهذا البقاء اشارة الی ان





افادة البقاء للممکن الباقی لیس تحصیلا لما کان حاصلا قبل بل هو تحصیل لما لم یحصل بذلک التحصیل و قد عرفت انه لیس مح و لمزید
توضیح هذا المقام فانه مما اشتبه علی کثیر من الاقوام فنقول ان اتصاف الممکن بالوجود فی زمان حدوثه کما لم یکن مقتضی
ذاته لاستواء نسبة ذاته الی طرفی وجوده و عدمه کذلک اتصافه فی الزمان الثانی و ما بعده من الازمنة لیس مقتضی ذاته
لان استواء نسبته الی طرفی وجوده و عدمه امر لازم فی حد ذاته فکما استحال اقتضاؤه الوجود فی الزمان الاول
استحال اقتضاؤه فی الزمان الثانی و ما بعده فکما ان اتصافه بالوجود فی الزمان الحدوث یستند الی المؤثر کذلک اتصافه به
فیما بعده من الازمنة و الاول هو اتصافه باصل الوجود و الثانی هو اتصافه بالبقاء فهو فی وجوده ابتداء و فی بقائه یحتاج
الی المؤثر الذی یفیده الوجود و یدیمه له و حاجته الیه فی حال بقائه کحاجته الیه فی ابتدائه فلو فرض انقطاع فیضان نور
الوجود من الصانع تعالی عن العالم فی آن لم یبق موجودا و یعینک علی تعقل ذلک اعتبارک بکما اقتضاء بمقابلة الشمس فانه
کلما حجب عنها زال الضوء و ما تمسکوا به من مثال البقاء فهو مهدوم بان الکلام فی العلة الموجدة و لیس البناء موجدا
للبناء فی الحقیقة انما هو بحرکة یده مثلا علة لحرکة الالات من الاخشاب و اللبنات و تلک الحرکات علل معدة لاوضاع
مخصوصة بین تلک الالات و تلک الاوضاع مستندة الی علل فاعلیة هی غیر تلک الحرکات المستندة الی حرکة البناء فلا یضر
عدم شیء منها و لهذا ای و لان الممکن الباقی مفتقر الی المؤثر فی بقائه جاز استناد القدیم الممکن الی المؤثر
الموجب لانه ممکن باق فیحتاج الی المؤثر فی بقائه غایة الامر انه لیس له حال حدوث کالحادث الباقی فلا یحتاج الا فی البقاء
بخلاف الحادث الباقی فانه یحتاج الی المؤثر فی الحدوث ایضا لو امکن ای لو امکن مؤثر قدیم موجب بالذات علی ما یدعیه
الفلاسفة لم یمتنع استناد الاثر القدیم الیه بل وجب ان یکون معلوله الاول کما یدعونه عنه بالذات او بالوسائط القدیمة
قدیما و الا لکان وجوده بعد ذلک ترجیحا بلا مرجح حیث لم یوجد فی الازل و وجد فیما لا یزال مع استواء الحالین نظرا الی
تمام العلة و لو امکن القدیم الممکن لما [illegible] من ان کل ممکن حادث فان قیل و صفات الباری علی رای غیر المعتزلة من المتکلمین
موجودات قدیمة و یمتنع استنادها الیه بطریق الاختیار فتعین الایجاب قلنا علی رای المص صفات الباری تع لیست زائدة
کما هو رای الحکماء و المعتزلة و لا یمکن استناده الی المختار یعنی انما قیدنا المؤثر بالموجب لانه لا یمکن استناده الی
المختار لان فعل المختار مسبوق بالقصد و القصد الی الایجاد متقدم علیه مقارن لعدم ما قصد ایجاده لان القصد الی ایجاد
الموجود ممتنع بدیهة ورد بان تقدم القصد علی الایجاد کتقدم الایجاد علی الوجود فی انهما بحسب الذات فیجوز تقارنهما
للوجود زمانا لان المح هو القصد الی ایجاد الموجود بوجود قبل بل نقول اذا کان القصد کافیا فی وجود المقصود کان مع
المقصود زمانا و اذا لم یکن کافیا فیه فقد یتقدم علیه زمانا کقصدنا الی افعالنا و منع الامام الرازی استناده الی الموجب ایضا

متمسكا بان تأثيره في القديم اما حال بقائه ويلزم ايجاد الموجود واما حال عدمه او حدوثه وعلى التقديرين يلزم كونه حادثا وقد فرضناه قديما هف وقد عرفت جوابه ولا قديم اي لا بالذات ولا بالزمان سوى الله تعالى لما سيأتي القدم الذاتي لا يوصف به سوى ذات الله تعالى لما سيأتي من ادلة توحيد الواجب ووقع في عبارة بعضهم ان صفات الله تعالى واجبة وقديمة بالذات فمعناه بذات الواجب بمعنى انها لا يفتقر الى غير الذات واما القدم الزماني فيوصف به ذات الله تعالى اتفاقا من الحكماء واهل الملة وصفاته الله عند الاشاعرة ومن يحذو حذوهم فانهم اجمعوا على ان لله سبحانه صفات موجودة قديمة قائمة بذاته تعالى واما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد فنفوا القدم الزماني انهم عما سوى ذات الله تعالى ولم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة الا ان القائلين منهم بالحال اثبتوا لله تعالى احوال الاربعة العالمية والقادرية والحيية والموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابو هاشم حالة خامسة هي علة الاربعة مميزة للذات هي الالهية فلزمهم القول بتعدد القدماء وبهذا تفصل ما قال الامام في المحصل ان المعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات فالثابت في الازل على هذا القول امور قديمة ولا معنى للقديم الا ذلك واعترض على المص بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة فلا يدخل فيما ذكره الامام من تفسير القديم بما لا اول لوجوده الا ان يغير التفسير ويقول القديم ما لا اول لثبوته وكان في قوله ولا معنى للقديم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض اي لا نعني بالوجود الا ما عنوا بالثبوت فلا فرق في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوته حتى لو نوقش في اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت قالوا اثبات القدماء كفر والنصارى انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته تعالى صفات ثلثا قديمة سموها اقانيم هي العلم والوجود والحيوة فكيف لا يكفر من اثبت مع ذاته صفات سبعا او اكثر والجواب انهم انما كفروا لانهم اثبتوا ذوات لا صفات وان تحاشوا عن التسمية بالذوات وسموها صفات فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم الى المسيح والمستقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا واثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر دون اثبات الصفات القديمة في ذات واحدة والله انما كفرهم الله تعالى بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة لاثباتهم ثلثة كما يدل عليه قوله وما من اله الا اله واحد واما غير ذات الله وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين لان ما سوى الله وصفاته مخلوق وكل مخلوق حادث عندهم واما الحكماء فقالوا بقدم العقول والنفوس السماوية والاجرام الفلكية بذواتها وصفاتها من الضوء والشكل واصل الحركة لانها متحركة حركة متصلة من الازل الى الابد الا ان كل حركة يعرض من حركاتها فهي مسبوقة باخرى فيكون حادثة وكذا الوضع والاجسام العنصرية بهيولاها واثبت





الثبوتية من المجوس قديمين هما النور والظلمة قالوا تولد العالم من امتزاجهما والحرنانيون منهم قدماء خمسة اثنان منها حي فاعلان وهما الباري والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ الحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى واثنان ليسا بحيين ولا فاعلين ولا منفعلين وهما الدهر والخلاء قالوا عشقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها الحسية والعقلية عليها فحصل من اختلاطها انواع المكونات وذهب المص الى انه ليس في الوجود قديم لا بالذات ولا بالزمان سوى ذات الله تعالى وادعى ان صفاته تعالى ليست زائدة على ذاته كما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة ولا يفتقر الحادث الى المدة والمادة والا لزم التسلسل يعني لو افتقر كل حادث الى مادة ومدة لزم التسلسل لانهما ايضا حادثان اذ لا قديم في الوجود سوى الله تعالى فيفتقران ايضا الى مادة ومدة اخريان وينتقل الكلام اليهما حتى يتسلسل لا يقال معنى افتقار الحادث الى المدة ان وجوده مسبوق بوجود مدة سابقة عليه لا يجتمع معه في الوجود فلو افتقرت الى مدة اخرى بهذه الصفة وهكذا الى غير النهاية لزم وجود حوادث لا بداية لها كدورات الافلاك على راي الحكيم لا ترتب امور موجودة معا الى غير النهاية والمح هو الثاني دون الاول لانا نقول الاول ايضا مح على راي المص وساير المتكلمين كما يجيء في مبحث ابطال التسلسل وذهب الحكماء الى ان كل حادث مسبوق بمدة ومادة اما المدة فلان عدم الحادث متقدم على وجوده وهذا التقدم ليس بالعلية ولا بالطبع لان وجود الشيء لا يحتاج الى عدمه ولا بالشرف لان عدم الشيء ليس له شرف بالنسبة الى وجوده ولا بالرتبة لانه ليس بين وجود الشيء وعدمه ترتب حسي ولا عقلي فهو بالزمان فاذن عدم الحادث في زمان سابق فثبت ان الحادث مسبوق بالزمان والمتكلمون منعوا الحصر واثبتوا قسما آخر من التقدم يسمونه تقدما بالذات كما سبق في المتن وذكرنا هناك ان هذا القسم مبني لابحاث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين وذلك يوجد وجه آخر وجود الحادث بعد ان لم يكن بعدية بالقياس الى قبلية ليست كقبلية الواحد على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية لا يجامع مع البعدية فلا بد لها من معروض يعرضه هي بالذات وذلك لان معروض القبلية لذاته عرضه القبلية لا بواسطة شيء فذاك وان عرضه القبلية بواسطة شيء آخر فذلك الشيء الآخر هو القبل بالذات وهو لا يكون نفس العدم لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد لا لذات الفاعل والا لم يصر معا وبعد فتعين ان يكون معروض القبلية امرا مغايرا لهما وما هو الا الزمان اقول ان اراد بمعروض القبلية بالذات ما يكون ذاته مقتضيا للقبلية فلا نم ان القبلية لا بد لها من معروض كذلك وان اراد به ما يكون معروضا لها اولا وبالذات لا بواسطة امر آخر فلا نم انه لا يكون نفس العدم قوله لان العدم لو اقتضى القبلية لا يكون بعد قلنا مسلم لكن العدم لا يقتضي لذاته القبلية بل بوجه ثالث وهو ان وجود الحادث بعد ان لم يكن له قبل وذلك القبل كم متصل غير قار الذات فهو الزمان اما انه كم فلانه

تقبل الزيادة والنقصان فان قبل زيد الى نوح مثلاً اطول وازيد منه الى موسى واما انه متصل فلانه يقبل الانقسام
الى حد فان قبل زيد الى نوح يمكن ان ينقسم ويبقى قبل زيد الى عمرو مثلا ثم الى بكر ثم الى نوح وهكذا يمكن ان ينقسم قبل
زيد الى عمرو ويبقى زيد الى خالد مثلا ثم الى بشر ثم الى عمرو واما انه غير قار الذات فلان اجزاءه لا يجتمع في الوجود فان
كل جزء يفرض منه فهو قبل بالقياس الى آخر قبلية لا يجوز معها اجتماع القبل مع البعد لايق القبلية اضافة بين القبل
والبعد وكذا البعدية اضافة بينهما والمضافان يجب اجتماعهما في الوجود لانا نقول هما اضافتان عقليتان يجب ان
يوجد معروضاهما معا في العقل ولا يجب ان يوجد معروضاهما معا في الخارج فان قيل فعلى هذا عدم اجتماع الجزء الذي
هو القبل مع الجزء الذي هو البعد انما يكون في الوجود الخارجي فيلزم ان يكون لكل من الجزئين وجود في الخارج وهو ينافي اتصاله
اذ المتصل هو ما لا جزء له بالفعل وايضا يلزم ان يكون ذلك الامر المتصل الذي يسمونه الزمان ذا اجزاء غير قابلة
للانقسام اذ لو انقسم واحد منها الى امرين لكان احدهما قبل والآخر بعد لما مر من ان اجزاءه لا يجتمع في الوجود فكان لكل
من القبل والبعد وجود في الخارج فكان جزءا ما فرضناه جزءا واحدا هف وهذا مع انه لا يقولون به يستلزم انتهاء الانقسام
في احدهما انتهاء الانقسام في الآخرين فيبطل الاصل الذي عليه مبنى قواعدهم لايق عدم اجتماع الاجزاء في الوجود الخارجي
لا يستلزم ان يكون لها وجود خارجي فان السلب الخارجي لا يقتضي وجود الموضوع في الخارج كما يقال العدم والوجود لا يجتمعان
في الخارج ولا يلزم منه ثبوت العدم في الخارج لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء لشيء في الوجود بهذا المعنى لا يستلزم كونه
غير قار الذات اذ هو يصدق على جميع اقسام المقدار من الجسم التعليمي والسطح والخط بل على الجسم الطبيعي ايضا فانها لا اجزاء
لها في الخارج حتى يجتمع في الوجود الخارجي بل الجواب ان ماهية الزمان متصلة في حد ذاتها لا جزء لها بالفعل بل بالفرض
لكنها بحيث لو فرض العقل انقسامها الى جزئين حكم بانهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي على معنى انهما لو وجدا فيه لم يكونا
معا بل كان احدهما متقدما والآخر متأخرا وهذا المعنى لا يتحقق في المقدار والجسم اندفع ايضا ما قيل من ان اجزاء الزمان
ان كانت متساوية في الماهية استحال تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتأخر لان الامور المتساوية في الماهية يجب تساويها
في اللوازم وان كانت متخالفة بحسب الماهية كان كل جزء منها منفصلا بماهيته عن باقي الاجزاء فكان اجزاؤه منفصلا
بالفعل بعضها عن بعض فلم يكن الزمان متصلا واحدا بل كان مؤلفا من امور لا يقبل الانقسام اصلا لان كل ما يفرض
فيه من الاجزاء لا بد ان يتقدم بعضها على بعض والغرض ان الاجزاء المتقدمة والمتأخرة متخالفة بالماهية منفصل
بعضها عن بعض بالفعل فكل ما يمكن ان يفرض جزءا منه كان منفصلا عن غيره فجميع الانقسامات التي يمكن فرضها كانت حاصلة
بالفعل فيكون كل واحد من اجزائه غير قابل للانقسام اذ لو قبل شيء منها انقساما غير حاصل بالفعل لم يكن جميع الانقسامات

الحكمة

لكن وجود اجزاء الشيء في الخارج صح

تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى لان الزمان والحركة والمسافة امور منطبقة تستلزم صح



الحكمة حاصلة بالفعل فلا يكون اجزاؤه الا امورا غير قابلة للانقسام ولو بالفرض وح يلزم تركب الحركة والمسافة من اجزاء
لا تتجزى لان ما ذكره انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج ويكون بعضها مقتضيا للتقدم وبعضها
للتأخر ويعنون بها ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا او هيولاه ان كان صورة او متعلقه ان كان نفسا لها المادة
يفسر المادة بالهيولى وحدها لان الموضوع ومتعلق النفس مشتملان عليها فلان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع
الانقلاب والامكان وجودي لما سبق من الادلة وليس بجوهر لكونه اضافيا بحقيقته فيكون عرضا فيستدعي محلا
موجودا ليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع تقدم الشيء على نفسه ولا امرا منفصلا عنه لانه لا معنى لقيام امكان الشيء
بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به وهو المعنى بالمادة وما توهم من ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فيكون
قائما بالفاعل فاسد لان الاقتدار وعدمه يعلل بالامكان وعدمه فيقال هذا مقدور لانه ممكن وهذا غير مقدور لانه
ممتنع ولانه لا يكون الا بالقياس الى القادر بخلاف الامكان والنقض بالممكن القديم كالمواد والمجردات لانها ممكنة
ولا مادة لها مدفوع بان امكانها قائم بها اذ ليس للقديم حالة ما قبل الوجود حتى يكون هناك امكان يستدعي
محلا غيره والجواب من وجهين الاول انا لا نم ان المتعلق بالحادث منحصر في المادة بالمعنى المذكور لم لا يجوز ان يكون
محل امكان الحادث شيئا له تعلق بالحادث وراء تعلق الحلول او التدبير والتصرف ولو كان متعلق الحلول فلم
لا يجوز ان يكون الحادث جوهرا غير جسماني فان علوم العقول والنفوس وكيفياتها القائمة بها على الاطلاق اعراض
موضوعاتها ذوات العقول والنفوس وليست باجسام ولا يمكنهم تعميم الموضوع بحيث يتناول الجسم وغيره اذ يبطل ح
ما فرعوا على هذه القاعدة مثل ان العقول جميع كمالاتها بالفعل لان كون بعضها بالقوة يوجب كون العقول مادية
لان كل حادث لا بد له من مادة والثاني انه ان اريد بالامكان الامكان الذاتي فلا نم انه وجودي وقد مر بيان
فساد ادلتهم وان اريد الامكان الاستعدادي فلا نم ان كل حادث فهو قبل وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي لجواز
ان يحدث من غير ان يكون هناك مادة وامور معدة لها الى وجود ذلك الحادث ولا يكون هذا من الانقلاب في شيء لما مر
من تحقيق معنى الانقلاب فليتذكر ولهم في التقصي عن هذا الوجه وجهان احدهما ان المراد الامكان الذاتي وهو يحتاج
الى محل غير الممكن لان الامكان الذاتي انما هو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات او بالعرض على ما سلف
اما الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض وهو امكان ان يوجد لشيء شيء آخر كالبياض للجسم والصورة للهيولى والنفس
للبدن فلا خفاء في احتياجه الى وجود شيء حتى يوجد له شيء آخر واما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات وهو امكان
وجود الشيء في نفسه فذلك الشيء ان كان مما يتعلق وجوده بالغير اي يكون بحيث اذا وجد كان موجودا في غيره كالعرض

حالا في جوهر آخر كذلك ولم يقم دليل على امتناع ذلك وعرضا قائما بجوهر غير جسماني صح

والصورة او مع غيره كالنفس فهو كالاول في الاحتياج الى وجود ذلك الغير ضرورة ان ذلك الغير لو كان معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه وعلى التقديرين يكون الحادث مادة بالمعنى المذكور وان لم يكن ذلك الشيء مما يتعلق وجوده بالغير من موضوع او هيولى او بدن فلا يجوز ان يكون حادثا والا لكان امكانه قبل حدوثه قائما بنفسه اذ لا علاقة له بشيء من الموضوعات حتى يقوم به وهو محال لانه مضاف والمضاف لا يمكن ان يقوم بنفسه وهذا الوجه في غاية السقوط لانه موقوف على بيان كون الامكان موجودا في الخارج اذ لو كان امرا اعتباريا لجاز قيامه قبل حدوث الحادث بماهية ذلك الحادث فلا يلزم كونه قائما بنفسه ولو ثبت ذلك سقط منع كون الامكان موجودا وتم الاستدلال من غير حاجة الى ما ذكر من التفاصيل على ان امكان وجود شيء لغيره قائم به او متعلق به انما يقتضي امكان وجود ذلك الغير لا وجوده بالفعل اذ لو كان معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه قلنا امتناعه في زمان كونه معدوما مسلم وبشرط كونه معدوما مسلم لكنه غير المبحث وثانيهما ان المراد بالامكان الاستعدادي والدليل قائم على ثبوته لكل حادث وتقريره ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان يكون ذات القديم وحده او مع شرط قديم والا لزم قدم الحادث لان المعلول دائم بدوام علته التامة بالضرورة لما في التخلف من الترجيح بلا مرجح بل لا بد من شرط حادث وحدوثه يتوقف على شرط آخر حادث وهكذا الى غير النهاية ويمتنع توقف الحادث على تلك الحوادث جملة لامتناع التسلسل لان مجموعها الحادث يفتقر الى شرط آخر حادث فيكون داخلا خارجا وهو محال بل لا بد من حوادث متعاقبة يكون كل سابق معدا للاحق من غير اجتماع كالحركات والاوضاع الفلكية و يحصل بحسبها للحادث حالات متقربة الى الفيضان عن العلة هي امكاناته الاستعدادية المتفاوتة في القرب والبعد المفتقرة الى محل ليس هو نفس الحادث لا امرا منفصلا عنه لما تقدم وهذا الوجه انص مع ابتنائه على كون الصانع القديم موجبا بالذات او الفاعل بالاختيار يوجد الحادث مع تعلق ارادته القديمة التي من شأنها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث فاسد لانا لا نم انه يحصل بحسب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث حالات موجودة في الخارج ليحتاج الى محل موجود فيه نعم يحصل بحسبها للحادث قرب من الفيضان عن العلة يتفاوت مراتب ذلك القرب لكن ذلك امر عقلي لا تحقق له في الاعيان كيف وانها نسبة بين الحادث والفيضان عن العلة ولا يتصور تحقق النسبة في الاعيان بدون تحقق المنتسبين فيها والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات او لاستناده اليه لما امتنع استناد العدم الى الفاعل المختار فما ثبت قدمه يمتنع عدمه لانه اما واجب لذاته وامتناع عدمه ظ واما ممكن مستند الى الواجب بالذات او بلا واسطة او بوسايط قديمة وايا ما كان يمتنع عدمه لوجوب دوام المعلول بدوام علته التامة لا يق فالقديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا لانا نقول امتناع عدم الشيء بالغير لا ينافي امكانه الذاتي فقدنا لما كان الواجب فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن

شيء من



الفصل الثاني

شيء من معلولاته قديما فيمتنع العدم وانما ذلك على راي الفلاسفة وبحث صفات الواجب قد مر مرارا ويجيء في مبحث حدوث الاجسام زيادة كلام على هذا المقام الفصل الثاني في الماهية ولواحقها كالوحدة والكثرة ونظايرهما وهي اي لفظة الماهية مشتقة عما هو وهو اي الماهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر ما به يجاب عن السؤال بما هو ويطلق لفظ الماهية غالبا على الامر المعقول اي الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون الا كليا موجودا في الذهن ومن ثم قيل لفظ الماهية يدل على مفهوم الكلية التزاما ويطلق الذات والحقيقة غالبا عليها اي على الماهية مع اعتبار الوجود اي الخارجي فلا يقال ذات العنقا وحقيقتها بل ماهيتها وهذا حسب الاغلب في وقد يستعمل هذه الالفاظ الثلثة بلا اعتبار فرق بينها والكل من ثواني المعقولات اي مفهومات هذه الالفاظ عوارض ذهنية تعرض لما صدقت هي عليها من المعقولات الاولى في الدرجة الثانية من التعقل وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية من الافراد والحقيقة الجزئية يسمى هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد بها الوجود الخارجي وحقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت تلك العوارض او مفارقة كالزوجية والفردية والوجود والعدم والوحدة والكثرة الى غير ذلك من الاعتبارات على معنى ان الامور العارضة لحقيقة شيء لا يكون نفس ذلك الشيء المعروض ولا داخلا في حقيقته والا اي وان لم يكن كذلك بل كان نفس حقيقة معروضها او داخلة فيها مثلا لو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لما صدقت اي ذلك الشيء المعروض كالانسان في مثالنا هذا على ما ينافيها اي على ما ينافي تلك العوارض كالكثير في مثالنا هذا المنافي للواحد فان الانسان كما يكون واحدا كذلك يكون كثيرا فلو كان الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لم يكن الانسان الكثير انسانا للتنافي بين الكثرة والوحدة المعتبرة في مفهوم الانسان ويكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده فانه اذا لوحظت الانسانية ولوحظ معها الوحدة حصل هناك انسان واحد مقابل للانسان الملحوظ مع الكثرة وكذا الانسان المأخوذ مع الوجود يكون مقابلا للانسان المأخوذ مع العدم وهكذا واما اذا لوحظت الانسانية ولم يلاحظ معها شيء من الامور الزائدة العارضة لها لم يكن هناك الا الانسانية محضة لا الانسان الواحد ولا الكثير ولا الموجود ولا المعدوم لا على معنى انها ليست متصفة بشيء منها لانها يستحيل خلوها عن المتقابلات اذ لا بد لها من اتصافها بواحد من المتنافيين بل على معنى انه لا يمكن للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على الماهية بشيء من العوارض بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ امرا آخر لم يكن ملحوظا في تلك الحالة فيظهر ان تلك العوارض ليست للماهية في حد ذاتها فليست نفسها ولا داخلة فيها والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى وهذا معنى قوله وهي من حيث هي ليست الا هي فلو سئل بطرفي النقيض وقيل الانسانية من حيث هي انسانية

اي في حد ذاتها هل هي من تلك العوارض او ليست بشيء منها فالجواب السلب لكل شيء من تلك العوارض بتذكر
حرف السلب قبل الحيثية لا بعدها اي يجب ان يق ان الانسان ليس من حيث هو انسان با ولا شيء من الاشياء ولا
يقال الانسان من حيث هو انسان ليس با لان هذه الصيغة قد يكون للايجاب العدولي وح يصير المعنى الانسان من حيث
هو انسان شيء هو لا ا وذلك باطل وانما قال بطرفي النقيض اذ ربما يستحق الجواب قطعا باحد شقي الترديد وا اذا سئل
بالترديد بين الايجاب المحصل والمعدول كان يقال هل الانسان ا او لا ا فلا يستحق الجواب وان اجيب يجب بسلب شقي الترديد
معا فيق لا هذا ولا ذاك بالمعنى الذي عرفته واذا عرفت هذا فاعلم ان للماهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة
احدها ان يوجد بشرط مقارنتها ويسمى الماهية ح المخلوطة والماهية بشرط شيء وقد يوجد بشرط ان لا يقارنها شيء
من العوارض ويسمى ح المجردة والماهية بشرط لا شيء وقد يوجد غير مشروط لا بالمقارنة ولا بعدمها ويسمى المطلقة والماهية
لا بشرط شيء والمجردة والمخلوطة متباينان مندرجان تحت المطلقة ويوهم بعض الناس ان القوم جعلوا الماهية منقسمة
الى هذه الاقسام الثلثة فتمسك في ذلك على تجويز كون الشيء قسما من نفسه بناء على ان الماهية المطلقة نفس الماهية
التي جعلت مورد القسمة منشأه الغفول عما اشرنا اليه من ان القوم لما بينوا ان ماهية كل شيء مغايرة لجميع العوارض لها
من الاعتبارات اشاروا الى ان للماهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة فمورد القسمة حال الماهية بالقياس
الى عوارضها ثم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره باطل بل قسم الشيء لا بد ان يكون مغايرا له بل لا بد ان يكون اخص منه
مطلقا وما يقال من ان الحيوان مثلا ينقسم الى الابيض والاسود مع ان كل واحد منهما اعم من الحيوان من وجه كلام
ظاهري لان حقيقة التقسيم ح تختص الى مشترك فاوقع قسما الحيوان هو الحيوان الابيض والحيوان الاسود لا الابيض
والاسود مطلقا فكانه قيل الحيوان اما حيوان ابيض او حيوان اسود وكل واحد من هذين القسمين اخص مطلقا من
الحيوان فاراد المص ان يبين تلك الاعتبارات واحكامها فقال **وقد يؤخذ الماهية محذوفا عنها ما عداها**
اشارة الى الماهية المجردة لكن لا دخل في اداء هذا المعنى لقوله **بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائدا او لا
يكون مقولا على ذلك المجموع** وذلك لان الماهية المحذوف عنها ما عداها بعينها هو الماهية بشرط لا شيء
من غير حاجة الى اعتبار قيد زائد ولعل ذلك خبط منه وخلط بين الاصطلاحين فانهم يقولون الاجزاء المحمولة للماهية
اذا قيس بعضها مع بعض لها ثلث اعتبارات ثلثة فان الحيوان مثلا قد يؤخذ تارة بشرط شيء فيكون عين نوع من انواعه
وتارة بشرط لا شيء فيكون جزءا له وتارة لا بشرط شيء فيكون محمولا عليه وليس معنى اخذه ههنا بشرط شيء ان يوجد بشرط
اي شيء كان كالضاحك والكاتب مثلا بل معناه ان يوجد بشرط ان يدخل فيه ما من شانه ان يدخل فيه ويحصله وبيانه ان

الحيوان

الحيوان ماهية مبهمة لا يتعين ولا يتحصل الا بالفصل ينضم اليه فيحصله ويكمله ويعينه ويكون ذلك الفصل داخلا فيه من حيث
انه متحصل ومتعين فاذا اخذ من حيث دخل فيه ما يحصله ويعينه قيل هو مأخوذ بشرط شيء ولذلك يقال الجنس بشرط شيء
هو عين النوع فالحيوان بشرط الناطق عين الانسان وبشرط الصاهل عين الفرس وهكذا وليس معنى اخذه ههنا
بشرط لا شيء انه مجرد عن كل شيء على ما ذكر في الماهية المجردة بل معناه ان يؤخذ من حيث انه قد انضم اليه امر خارج
عنه وقد حصل منهما امر ثالث وبهذا الاعتبار يكون كل واحد منهما جزءا له وجزء الشيء من حيث هو جزء له لا يكون
محمولا عليه مواطاة اذ لا يصح ان يقال هذا الكل هو هذا الجزء فلذلك قيل الحيوان بشرط لا شيء جزء ومادة لما تركب
منه وغير محمول عليه فلا بد في هذين الاعتبارين للحيوان من اخذ شيء معه ففي الاول اعني اخذه بشرط شيء يؤخذ
ذلك الشيء معه من حيث هو داخل فيه كما عرفت وفي الثاني اعني اخذه بشرط لا شيء يؤخذ معه ذلك الشيء من حيث هو زائد
عليه خارج عنه واما اخذ الحيوان لا بشرط شيء فهو ان يعتبر من حيث هو من غير ان يتعرض لشيء آخر اي لا يؤخذ معه
شيء من حيث هو داخل فيه ولا من حيث انه خارج عنه منضم اليه بل يؤخذ من حيث هو فيكون صالحا لكل واحد من
الاعتبارين ويكون محمولا على الانواع المندرجة تحته وقس على ذلك حال الناطق وكذا حال غيرهما من الاجزاء المحمولة
للماهية واذا تحققت ما تلونا تبين لك ان قوله محذوفا عنها ما عداها هو معنى الماهية بشرط لا شيء بالاصطلاح
الاول وقوله بحيث لو انضم اليها الخ هو معناها بالاصطلاح الثاني وبين الاصطلاحين بون بعيد لان المعتبر
في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة والمذكور ههنا هو الانضمام فرضا لانا نقول لم يرد ان مجرد الفرض مغن عن
الانضمام لانه لم لا يحمل محذوفا عنها ما عداها على المعنى الثاني ولا يجعل قوله بحيث لو انضم الخ بيانا وكشفا له قال ابن
سينا ان الماهية قد يؤخذ بشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا
عليه ولا يكون معنى الاول مقولا على ذلك المجموع على هذا لا يلزم الخلط بين الاصطلاحين لانا نقول لا يستقيم ح قوله
**ولا يوجد الا في الاذهان** لان الماهية بشرط لا شيء بالمعنى الثاني لا خلاف ولا خفاء في امكان وجودها ذهنا و
خارجا كما لا خلاف في امتناع وجودها بالمعنى الاول خارجا لان الوجود الخارجي من العوارض وكذا التشخص فلو
وجد لزم اقترانها بالعوارض فلم يكن مجردة انما الخلاف في امكان وجودها ذهنا فقال بعضهم يمتنع وجودها في الذهن
ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض فقال بعضهم يجوز في الذهن اذا قيدت بالتجرد عن العوارض الخارجية لان
الكون في الذهن من العوارض الذهنية وفيه بحث لانه ان اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان
وبالذهنية ما يلحق الامور القائمة بالاذهان لا يثبت امتناع وجود المجردة في الخارج لان الكون في الخارج ايضا من العوارض

الذهنية بهذا المعنى على ما سبق تحقيقه في بحث الوجود وان اراد بالعوارض الخارجية ما يكون عروضها بحسب نفس الامر وبالذهنية
ما جعلها الذهن قيدا فيها واعتبر عروضها لها من غير ان يكون ذلك بحسب نفس الامر يلزم امتناع وجود المجرد في
الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض الخارجية بهذا المعنى والحق ما اختاره المص لان الذهن يمكنه
تصور كل شيء حتى عدم نفسه ولا حجر في التصورات اصلا فلا يمتنع ان تعقل الذهن الماهية المجردة عن جميع اللواحق
الخارجية والذهنية بان يعتبرها معراة عنها ويلاحظها كذلك وان كان بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الا يرى انه يمكنه الحكم
على المجرد مطلقا باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شيء الا بعد تصوره فان قيل ان الكون في الذهن ايضا
من العوارض فلو وجد في الذهن لزم اقترانها بالعوارض فلم يكن مجردة لان ذلك الاقتران انما بحسب نفس الامر لا
بحسب التصور والوجود الذهني والتجرد انما هو بحسب التصور والوجود الذهني لا بحسب نفس الامر غاية الامر يلزم ان يكون
تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر ومجردة بحسب الوجود الذهني والتصور ولا فساد في ذلك كما ان المعدوم مطلقا تصوره
الذهن فيصير موجودا بحسب نفس الامر مع انه معدوم بحسب الغرض العقلي من غير مفسدة وقد مر تحقيق ذلك مرارا واعترض
بان حاصل ما ذكرتم ان كل ما يوجد في الذهن من الماهيات فهو مخلوطة بحسب نفس الامر وليست مجردة الا ان العقل قد
يتصورها مجردة تصورا غير مطابق للواقع ولا عبرة بما لا يطابقه فيصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا
ويلزم منه بحكم عكس النقيض ان المجرد لا يوجد في الذهن وذلك مدعانا واجيب بانا لا نعني بالمجرد الا ما اعتبره العقل
كذلك ورد بانه لا يمتنع ح وجوده في الخارج ايضا بان يكون مقرونا بالعوارض والمشخصات ويعتبره العقل مجردا عن
ذلك فصار الحاصل انه ان اريد بالمجرد ما لا يكون في نفسه مقرونا بشيء من العوارض امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا
وان اريد ما يعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما اقول والله اعلم اذا كان معنى المجرد ما ذكره لا يصح ح قوله ان تلك
الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر مجردة بحسب الغرض لان تلك الماهية على هذا التفسير للمجرد يكون مجردة بحسب نفس الامر
وينهدم بنيان التحقيق الذي ذكره واقول في الجواب انا لا نعني بالموجود في الذهن الا ما تصوره العقل اعم من
ان يكون ذلك التصور مطابقا للواقع ام لا فنحن لا ندعي سوى ان المجرد قد يكون متصورا للعقل مفروضا له
اما ان ذلك الغرض مطابق للواقع فنحن لا ندعيه بل نعترف بانه خلاف الواقع ثم قال وقيل نوع لا بشرط شيء
اشارة الى الماهية المطلقة وهو كلي طبيعي المفهوم ان منع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه فهو الجزئي كزيد
وهذا الفرس وان لم يمنع فهو الكلي كالانسان فان له مفهوما مشتركا بين افراده اي لكل واحد منها انه [illegible] وانما قيد
المنع بنفس التصور ليخرج بعض اقسام الكلي من حد الجزئي ويدخل في حد الكلي كمفهوم واجب الوجود اذ لو قيل الجزئي ما امتنع فيه



الشركة يتبادر منه الامتناع بحسب نفس الامر وقيل الكلية اذا فسرت بالاشتراك امتنع عروضها في الخارج للموجودات الخارجية والا
لزم اتصاف ذات واحدة بعينها في زمان واحد باوصاف متقابلة ومنهم من جوز كون الكلية عارضة في الخارج للموجودات
الخارجية وزعم ان اجتماع المتقابلات انما امتنع في الذات الواحدة الشخصية دون الذات الواحدة النوعية
والجنسية وقال فالطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها وعرض في كل فرد منها معروضة لتشخص
معين وليس المشترك بين الافراد مجموع المعروض والعارض معا ليلزم اشتراك شخص واحد بعينه بين امور كثيرة بل
المشترك هو المعروض وحده ولا استحالة فيه ورد عليه بان كل موجود في الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر
عن غيره كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج لكانت مع
قطع النظر عما يعرضها في الخارج معينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها فلا يتصور كونها موجودة في الخارج ومشتركة بين
افرادها والكلية بمعنى الاشتراك يمتنع عروضها للصور العقلية ايضا فان كل واحدة منها صورة جزئية في نفس جزئية
فامتنع اشتراكها او لا يرى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد مثلا يمتنع ان يكون بعينها موجودة في اذهان متعددة نعم
يعرض للصور العقلية كونها كلية بمعنى المطابقة ومعنى مطابقة الصور الذهنية مناسبة مخصوصة لا يكون لسائر الصور
العقلية فانا اذا تعقلنا زيدا مثلا حصل في اذهاننا اثر ليس ذلك الاثر هو بعينه الاثر الذي يحصل منه اذا تعقلنا فرسا
معينا ومعنى المطابقة لكثيرين انه لا يحصل من تعقل كل واحد منها اثر متجدد فانا اذا رأينا زيدا وجردناه عن مشخصاته
حصل منه في اذهاننا الصورة الانسانية المعراة من اللواحق واذا رأينا بعد ذلك عمروا وجردناه ايضا لم يحصل منه صورة
اخرى في العقل ولو انعكس الامر في الرؤية كان حصول تلك الصورة عمرو دون زيد ويتضح ما اشرنا اليه من خواتم منتقشة
بنقش واحد فانه اذا فرد واحد منها شمعة ارتسم فيها ذلك النقش فان ضرب عليها خاتم آخر لم يتأثر الشمعة بنقش آخر ولو نسبت
الى الشمعة غير الذي ضرب عليها اولا كان الاثر الحاصل في الشمعة هو ذلك النقش بعينه لا يتغير كما ان الصورة العقلية
مطابقة لكل واحد من الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة ولما يطابقها تلك الصورة ضرورة ان
المطابقة انما يكون بين بين وكل واحد منها يجب ان يكون كليا لانا نقول ان الكلية هي مطابقة الصور العقلية
لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا ولعل السر في ذلك ان الامور الخارجية ذوات متأصلة بخلاف الصور العقلية فانها
كالاظلال المنفصلة للارتباط بغيرها وكان هذا المعنى معتبر في مفهوم الكلية في مطابقة الصور العقلية للامور المتكثرة
سواء كانت خارجية او ذهنية دون المطابقة للامور الخارجية لها فان قيل الصورة الحاصلة من زيد مثلا في ذهن واحد
من الطائفة الذين تصوروه مطابقة لباقي الصور الحاصلة في اذهان غيره ضرورة ان الاشياء المطابقة لشيء واحد

ظلال

مطابقة فيلزم ان يكون تلك الصور كلية قلنا ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لكثيرين بي كل لها ومقتضى لارتباطها
بها فان الصور الادراكية يكون اظلالا للامور الخارجية او لصور اخرى ذهنية ومن البين ان الصور الحاصلة في اذهان
تلك الطائفة ليس بعضها فرعا لبعضها بل كلها اظلال لامر واحد خارجي هو زيد الى هنا كلامه وحاصله ان الكلية لا يصح تفسيرها
بالاشتراك اذ لو فسرت به لم يمكن عروضها للامور الخارجية لامتناع اتصاف ذات واحدة بالامور المتقابلة ولا للصور
العقلية لكون كل واحدة منها صورة جزئية في نفس جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة بالمعنى المذكور اذ هي يعرض للصور العقلية
كما بينه اقول فساده ظ لان المنطقيين باسرهم قسموا المفهوم الى الكلي والجزئي فمعروض الكلية هو المعلوم دون الصور
العقلية التي هي علوم ودون الموجودات الخارجية التي هي اشخاص فانا اذا ادركنا زيدا مثلا وحصل في اذهاننا مفهوم
الحيوان مثلا كان هناك امور ثلثة زيد وهو شخص موجود في الخارج لا يمكن ان يوصف بالكلية والصورة العقلية
لمفهوم الحيوان وهي ايضا لا تتصف بالكلية لانها صورة جزئية في نفس جزئية كما اعترف به هذا القائل ومفهوم الحيوان
وهو غير صورته العقلية لانه معلوم لا علم وصورته العقلية علم لا معلوم وهو الموصوف بالكلية والاشتراك بين
كثيرين بمعنى حمله عليها ايجابا فظهر ان امتناع عروض الاشتراك بين كثيرين للموجودات وكذا للصور العقلية لا يدل على عدم
صحة تفسير الكلية بالاشتراك وانما كان يدل لو كان الموصوف بالكلية احدهما وليس كذلك وما ذكره من ان الكلية
بمعنى المطابقة يعرض للصور العقلية مع انها صورة جزئية في نفس جزئية يستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة
كليا وجزئيا ايضا فلا يكون مفهوما الكلية والجزئية متقابلين وذلك مما لم يقل به احد ولو استدل على عدم صحة
تفسير الكلي بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة بهذا المعنى يعرض للصور العقلية والكلية لا يمكن عروضها لتلك
الصور لكونها جزئية حالة في نفس جزئية لكان صوابا موجود في الخارج على معنى ان ما صدق عليه اعني الشخص
موجود في الخارج على ما هو تحقيق مذهب من قال بوجود الطبايع في الاعيان هو جزء من الاشخاص لان الشخص عبارة
عن مجموع الماهية والتشخص ونسبة الماهية الى التشخص نسبة الجنس الى الفصل هذا وقد يستدل على وجود الماهية لا بشرط شيء
بانه جزء من الشخص الموجود في الخارج فان الحيوان مثلا جزء من هذا الحيوان الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج
موجود فيه واعترض عليه بانه ان اريد ان الحيوان جزء له في الخارج فهو ممنوع بل هو اول المسئلة وان اريد انه جزء منه
في العقل فهو مسلم لكن الاجزاء العقلية في الموجودات الخارجية لا يجب ان يكون موجودة في الخارج الا ترى ان العمى جزء
هذا الاعمى الموجود في الخارج مع انه ليس بموجود فيه وصادق على المجموع الحاصل منه ومما يضاف اليه
هذا الكلام انما يلايم بحال الماهية بشرط الشيء بالاصطلاح الآخر الذي سيذكره والكلية العارضة للماهية يقال





له كلي منطقي لان المنطقي انما يبحث عن الكلي من حيث هو كلي من غير ان يشير الى طبيعة من الطبايع ويقال للمركب من
المعروض والعارض كلي عقلي وهما اي الكلي المنطقي والكلي العقلي ذهنيان يعني من المعقولات الثانية اما المنطقي
الكلي فقد سبق بيان ذلك فيه واما الكلي العقلي فلتركبه منه فهذه يعني الكلي الطبيعي والمنطقي والعقلي اعتبارات
ثلثة ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة والماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له ومنها مركبة
وهي ما له جزء وهما موجودان ضرورة دعوى الضرورة في وجود الماهية المركبة ظاهرة فان وجود الانسان والشجر و
البيت وامثالها من المركبات ضروري وكذا تركيبها ايضا معلوم بالضرورة واما وجود الماهية البسيطة فدعوى الضرورة
فيه محل تامل وقد يستدل عليه بان المركب لا بد وان ينتهي في التحليل الى البسيط لان كل كثرة وان كانت غير متناهية
لا بد فيها من الواحد لانه مبداها فلو انتفى الواحد انتفى الكثير لانتفاء مبدءه لا يقال ان اردت بالواحد ما هو واحد
وحدة حقيقية فقولك لا بد فيها من الواحد ممنوع لجواز ان يكون كل واحد من اجزاء الكثرة مركبا من احاد كل واحد منها
مركب من احاد اخر كذلك وهكذا الى غير النهاية وان اردت به ما هو اعم من الواحد الحقيقي والاعتباري فذلك مسلم
لكن لا يجديك نفعا اذ لا يلزم منه انتهاء المركب الى البسيط والسند ما مر لانا نقول لا نعني بالكثرة في الحقيقة الا
المتالف من الاحاد الحقيقية واما الواحد المركب مما لا يتناهى فانه وان جاز ان يعتبر جزء للكثرة لكنه في
الحقيقة كثرة في نفسه فالكثرة المركبة من تلك الاحاد الاعتبارية مركبة من كثرات في الحقيقة فلا بد هناك من احاد
حقيقية والا لزم تحقق كثرات حقيقية من غير ان يتحقق هناك احاد اصلا وهو ممتنع بديهة ووصفاهما يعني
البساطة والتركيب اعتباريان لا وجود لهما في الخارج متنافيان لا يصدقان على شيء اصلا ولا يرتفعان لان
كون الشيء ذا جزء وعدم كونه ذا جزء متقابلان تقابل سلب وايجاب وقد يتضايفان يعني قد يعتبران على وجه
يكونان متضايفين فان البساطة قد تطلق على كون شيء جزء من شيء آخر والتركيب على كون شيء كلا لشيء آخر
فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى يعني ان البسيط والمركب الاضافيين اذا اعتبرا
وقيسا بما مضى من البسيط والمركب الحقيقيين البسيط بالبسيط والمركب بالمركب يتعاكسان في العموم والخصوص اي
يكون البسيط الاضافي اعم مطلقا من البسيط الحقيقي لان كل ما لا جزء له يصدق عليه انه جزء لما تركب منه ومن غيره وليس
كل ما هو جزء لغيره يصدق عليه انه لا جزء له لجواز ان يكون جزء شيء ذا اجزاء على عكس النسبة بين المركبين الاضافي
والحقيقي فان المركب الاضافي اخص مطلقا من المركب الحقيقي لان كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي
مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر اضافته الى جزئه وفيه نظر لان البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا اضافيا بان

لا يعتبر جزء من شيء اصلاً فالقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافياً مع ان له جزء البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافياً
البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزء من شيء فضلاً عن اعتبار ذلك باطل قطعاً بل النسبة بين البسيطين عموم من وجه
لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء من المركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا تركب
منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزء لمركب آخر كالجسم للحيوان وبين المركبين مساواة ان لم يشترط في الاضافي
اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي لا بد ان يكون له جزء فيكون مركباً اضافياً بالقياس الى ذلك الجزء وبالعكس وعموم
مطلقاً ان اشترط ذلك لان كل مركب بالقياس الى جزئه فهو مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي الاضافة الى
جزئه فيكون اعم مطلقاً من الاضافي وكما تتحقق الحاجة في المركب الى جاعل فكذا في البسيط تتحقق الحاجة
الى جاعل اختلفوا في ان الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل ام لا على اقوال ثلثة الاول ما اختاره المصنف وهو انها
كلها مجعولة بجعل الجاعل سواء كانت مركبة او بسيطة وذلك لان المحوج الى تاثير الفاعل هو الامكان العارض للمركبات و
البسائط فكلها محتاجة الى جعل الجاعل ثم الاثر الحاصل في الخارج من جعل الجاعل اي تاثير الفاعل هو ذات الممكن لا وجوده
فلذلك يقال ماهيات الممكنات مجعولة بجعل الجاعل دون وجوداتها الثاني انها غير مجعولة مطلقاً مركبة كانت او
بسيطة اذ لو كانت الانسانية مثلاً بجعل الجاعل لم تكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلب الشيء عن نفسه محال
والجواب قد سبق من انا لا نم استحالته فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه انما المح هو الايجاب المعدول وحاصله ان عند عدم
الجعل يرتفع الماهية الانسانية عن الخارج راساً فلا عليها حكم ايجابي بل يصدق سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب
الخارج لانها تتقرر في الخارج مع اللاانسانية حتى يلزم صدق قولنا الانسانية لا انسانية والمح هو هذا الثاني لا الاول
الثالث ان المركبة مجعولة بخلاف البسيط اذ لو كان البسيط مجعولاً لكان ممكناً لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر
والاحتياج الى المؤثر فرع الامكان لكن الامكان نسبة تقتضي الاثنينية فيلزم ان يكون في البسيط اثنينية فلا يكون البسيط
بسيطاً هف والجواب ان الامكان نسبة بين الماهية ووجودها لا بين اجزاء الماهية حتى يقتضي اثنينية فيها قال صاحب المواقف
ان هذه المسئلة من المداحض ونحن نثبت اقدامك ثابتة حقيقة الى تحرير محل النزاع ومنشأ المذاهب هي ان الحكماء لما اثبتوا
الوجود الذهني راوا عوارض الماهيات ثلثة اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هي هي اي وجود وجدت كالزوجية للاربعة
وقسم يلحقها باعتبار وجودها الخارجي كالبياض للجسم وقسم يلحقها باعتبار وجودها الذهني وهو الذي يسمى معقولاً ثانياً
كالذاتية والعرضية فنبهوا بقولهم ان الماهيات غير مجعولة على ان المجعولية من عوارض الوجود الخارجي لا من
عوارض الماهية وارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل وقال بعضهم قد ارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كا

فاعلاً



فاعلاً موجداً او جزءاً مقوماً انها تلحق الماهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج الى جزئها الداخل
في قوامها يلحقها لنفس مفهومها من حيث هو هو فلما وجدت الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف
البسيط اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية وان اشتركا في الاحتياج اللازم للوجود وارادوا بقولهم الامكان
لا يعرض البسيط اذ ليس فيه شائبة الاحتياج العارض للماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه
للماهية البسيطة وهذا الحق كلام حق لا شبهة فيه وقال بعضهم الماهيات كلها بسيطها ومركبها مجعولة وقد ارادوا
ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضه لنفس الماهية او للوجود وهذا الحق كلام صدق لا شك فيه قال
المحققون وفيه بعد لان البحث عما يلحق الماهية اذ من لوازمها من حيث هي او من لوازم وجودها الخارجي او الذهني جار
في كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة والحق كما ان الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل في
وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقاً
فانها انما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها به بيناً او غير بين وان فسر المجعولية بانها الاحتياج
الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحاً والتقييد تكلفاً وابعد من ذلك من قال الامام الرازي من ان معنى
قولهم الماهية غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها على قياس ما قيل ان الماهية لا واحدة ولا كثيرة
والصواب ان يق معنى قولهم الماهيات ليست مجعولة انها في نفسها ليست مجعولة بل هي مجعولة باعتبار وجوداتها فانك
اذا لاحظت ماهية السواد ولم يلاحظ معها مفهوماً سواها لم تعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى
يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولة لتلك الاخرى وكذا لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود بمعنى انه يجعلها
متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجوداً متحققاً في الخارج فان الصباغ مثلاً اذا صبغ ثوباً فانه لا يجعل
الثوب ثوباً ولا الصبغ صبغاً بل يجعل الثوب متصفاً بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه موجوداً ثابتاً في الخارج فثبت
ان لا الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضاً في انفسها مجعولة بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى
مما لا ينبغي ان ينازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرنا اولاً وبين اثباتها لها
بالمعنى الثاني فالقول بنفي المجعولية مطلقاً وباثباتها مطلقاً كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى
ان المركبات مجعولة دون البسائط فان ارادوا بالمجعولية احد المعنيين المذكورين فالفرق باطل لان المجعولية بمعنى جعل الماهية
تلك الماهية منتفية عنهما معاً وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة لهما معاً وان ارادوا كما هو الظ من كلامهم ان الماهية
المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى البعض وبهذا الاعتبار لها حاجة الى جعل يحققها

الماهية
جعل الوجود وجود الماهية باثره معنى
باعتبار الوجود بمعنى صح

فی نفسها بضم بعض اجزائها الی بعض وهذه الاحتیاج الذاتی لا یتصور فی البسیط فهو والمرکب یتشارکان فی ثبوت المجعولیة
بحسب الوجود وفی نفی المجعولیة بحسب الماهیة ویتمایزان بان المرکب مجعول فی حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسیط
کان هذا الکلام صوابا بلا ریبة ونقول ایضا ان قولهم الامکان لا یعرض للبسیط لم یریدوا به امکانه بالقیاس الی وجوده
لظهور بطلانه اذ الکلام فی الماهیات الممکنة دون الواجب والممتنع وایضا لو صح نفی هذا الامکان عن البسیط بما
ذکر لانتفی عنه الوجوب والامتناع ایضا لانهما نسبة کالامکان بل ارادوا به حاجته فی حد ذاته کما فی المرکب ویندفع
الجواب عنه بما ذکر من ان عروض الامکان للبسیط لا یقتضی اثنینیة فی حد ذاته انتهی کلامه واقول لا یخفی على
المتامل ان ما ذکره من التوفیق بین القولین الاولین اعنی نفی المجعولیة مطلقا واثباتها مطلقا کلام حق لا شبهة فیه
وقد سلفناه بعینه فی مبحث حاجة الممکن الی المؤثر لکن توجیه القول الثالث على ما ذکره فیه ذلک البعد الذی کان قد
هرب منه اذ محصله ان الحاجة من لوازم ماهیة المرکب دون البسیط فانها بالنسبة الیه من لوازم الوجود دون الماهیة
فلیتامل **وهما** ای البسیط والمرکب قد یقومان بانفسهما ای لا یفتقران فی تقومهما الی محل یقومان به
لان لهما قیاما بانفسهما کما ان لهما قیاما حقیقیا لغیرهما وقد یفتقران فی تقومهما **الی المحل** فهناک اقسام اربعة
بسیط قائم بنفسه کالواجب تعالى وبسیط قائم بغیره کالنقطة ومرکب قائم بنفسه کالجسم ومرکب قائم بغیره کالسواد والمرکب
مرکب عما یتقدمه وجودا وعدما بالقیاس الى الذهن والخارج یعنی ان اجزاء الماهیة یتقدم علیها بحسب الوجودین
الذهنی والخارجی فان وجود البیت فی الخارج مفتقر الى وجود الجدار والسقف فیه وکذا وجوده فی الذهن مفتقر الى
وجودهما فیه وبحسب العدمین ایضا فان عدم البیت فی الخارج مفتقر الى عدم الجدار والسقف فیه وکذا عدمه فی الذهن مفتقر
الى عدم احدهما فیه لکن بین التقدمین اعنی تقدم الاجزاء على الماهیة بحسب الوجود وتقدمها علیها بحسب العدم فرق من
وجهین احدهما ان التقدم بحسب الوجود یتحقق بالنسبة الى کل جزء واما التقدم بحسب العدم فانما هو بالنسبة الى شیء ما من الاجزاء
فان وجود البیت مفتقر الى وجود کل من الجدار والسقف وعدمه انما یفتقر الى عدم احدهما ایا کان والثانی ان التقدم
بحسب الوجود تقدم بالطبع والتقدم بحسب العدم تقدم بالعلیة فان وجود کل من الجدار والسقف علة ناقصة لوجود البیت
وعدم احدهما ایا کان علة تامة لعدمه فان قیل یلزم من ذلک ان یکون لشیء واحد بعینه وهو عدم هذا البیت المعین مثلا
علل تامة بعدد اجزائه اذ عدم الجدار علی ما ذکرت علة تامة لعدم البیت کما ان عدم السقف ایضا علة تامة له وهم
قد صرحوا باستحالة توارد علل تامة على معلول بالشخص قلنا البرهان انما دل على ان الواحد بالشخص لا یمکن ان یکون له علل
تامة مجتمعة او ممکنة الاجتماع واما العلل التامة التی یستحیل اجتماعها فلا برهان على استحالتها ثم ان کل واحد من عدم



فیه تامل لان الکلام فی المرکب الخارجی وهو مرکب ذهنی ۱۲



الاجزاء علة تامة لعدم المرکب بشرط تقدمه على سایر الاعدام الاخر فاذا عدم جزء من المرکب فی زمان ولم یعدم فی ذلک الزمان
ولا قبله جزء آخر منه کان ذلک العدم مع هذا الشرط علة تامة لعدم المرکب لفقدان الشرط بل مجموعهما علة تامة له
بشرط تقدم زمانها على اعدام الاجزاء الاخر فهذه علل تامة قد اعتبر فیها شروط متنافیة فلا یمکن اجتماعها وظهر
من ذلک انه اذا عدم المرکب بعدم جزء منه لم یمکن ان یعدم بعدم جزء آخر بعده وهذا الاشکال لیس مخصوصا باعدام
الاجزاء بل جار فی اعدام سایر العلل الناقصة کعدم الفاعل وعدم الغایة وعدم الشرط فان کل واحد منها ایضا علة
تامة لعدم المعلول ووجه التفصی ما نبهت علیه **وهو** ای تقدم الاجزاء على الماهیة **علة الغنی** للاجزاء **عن السبب**
الجدید لان الجزء لما کان متقدما على الکل فمتى تحقق الکل فلا بد وان یتحقق الجزء اولا فاستحال عند تحقق الکل احتیاجه
الى سبب جدید یحققه لامتناع تحصیل الحاصل فباعتبار الذهن بین وباعتبار الخارج غنی ای یعلل الغنی
عن السبب الجدید ان اعتبر فی الجزء بحسب الوجود الذهنی یسمى الجزء بین الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود الخارجی یسمى الجزء
الغنی فیحصل للجزء خواص ثلثة واحدة وهی التقدم بحسب الوجودین الذهنی والخارجی متعاکسة ای خاصة
مساویة للجزء فان کل جزء متقدم على الکل وکل ما هو متقدم على آخر فهو جزء له فان قیل ان ارید بهذا التقدم التقدم
فی الوجودین جمیعا على ما هو ظاهر عبارة القوم فیبطل لان الجزء الذهنی کالجنس والفصل لا یتقدم فی الوجود الخارجی لا
امتناع الحمل وان ارید الجزء الذهنی متقدم بالوجود الذهنی والجزء الخارجی متقدم بالوجود الخارجی على ما ذکرنا فالعلة
الفاعلیة للشیء متقدمة علیه فی الخارج ان کانت علة له فی الخارج وفی الذهن ان کانت فی الذهن فهذه الخاصة
لا تکون مساویة للجزء لصدقها على العلة الفاعلیة ایضا قلنا الظاهر ان مرادهم الاول على ما صرح به الامام لکن معناه ان
الجزء متقدم على الکل فی الوجودین جمیعا ان کان بینهما مغایرة فی الوجودین بیان ذلک ان الجزء لا بد وان یکون مغایرا
للکل بحسب التعقل والوجود الذهنی فان کان مع ذلک مغایرا له بحسب الوجود الخارجی ایضا وذلک اذا کان جزء غیر محمول
وجب تقدمه بحسب الوجودین جمیعا کما ذکرنا فی مثال البیت وان لم یکن مغایرا له بحسب الوجود الخارجی وذلک اذا کان من
الاجزاء المحمولة فانها عین الکل بحسب الخارج لم یتصور له تقدم بحسب الخارج وانما یکون تقدمه بحسب الوجود الذهنی فقط
لکنه بحیث لو کان له وجود خارجی مغایر لوجود الکل فی الخارج وجب ان یکون متقدما علیه فی الوجود الخارجی فهذا المعنى
اعنی التقدم بحسب الوجودین على تقدیر المغایرة بحسبهما خاصة مساویة للجزء لا یوجد فی العلة الفاعلیة لان الفاعلیة
فی الشیء ان کانت له علة فی الخارج لا یجب تقدمها فی الوجود الذهنی وان کانت علة له فی الذهن لا یجب تقدمها فی
الوجود الخارجی فان قیل لنا ان نختار ان مرادهم المعنى الثانی اعنی ان الجزء الذهنی متقدم بالوجود الذهنی والجزء

واذا عدم جزء منه متعاقبا فی زمان لم یکن
شیء من هذین العدمین علة تامة
لعدم المرکب صح

[illegible]

الخارجي متقدم بالوجود الخارجي ولا يرد النقض بالعلة الفاعلية للشيء لانه لا يصدق عليها انها متقدمة عليه بالوجود
الذهني ان كانت علة له في الوجود الذهني فان الفاعل لوجود الصور في الاذهان هو مبدأ الفياض ومقدمات الدليل
انما هي معدات لفيضانها منه وقد يحصل لها معلومات كثيرة ولا يخطر بالبال ان المبدأ الفياض فلذلك نعود ونورد النقض
بالعلة المعدة اذ يصدق عليها انه يجب تقدمها بالوجود الخارجي ان كانت علة معدة بحسب الوجود الخارجي وتقدمها بالوجود
الذهني ان كانت علة معدة بحسب الوجود الذهني كمقدمات الدليل واثنان اعم اي يحصل للجزء خاصتان اخريان
يتفرعان على الخاصة الاولى فان الجزء لما كان متقدما على الكل بحسب الوجود الذهني والخارجي لزم من الاول اعني
تقدمه بحسب الوجود الذهني استغناؤه عن الوسط في التصديق بمعنى ان جزم العقل بثبوت الجزء للماهية لا يتوقف على
ملاحظة وسط واكتسابه بالبرهان بل يجب اثباته لها ويمتنع سلبه عنها بمجرد تصورهما ومن الثاني اعني من تقدمه بحسب
الوجود الخارجي الاستغناء عن الواسطة في الثبوت بمعنى ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد لا يفتقر
الى سبب جديد فظهر ان للجزء خواصا ثلثا الاولى التقدم بحسب الوجودين وهي خاصة حقيقية لا يصدق على شيء من العوارض
الثانية الاستغناء عن الوسط في التصديق بمعنى وجوب الاثبات وامتناع السلب بمجرد اخطار الجزء والماهية بالبال بل
بمجرد تصور الماهية وهذه خاصة اضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم البينة بالمعنى الاعم ان اشترط اخطارهما او
الاخص ان اكتفى بتصور الماهية والثالثة الاستغناء عن الواسطة في الثبوت وهي ايضا اضافية لصدقها على لوازم الماهية
سواء كان الجزم بثبوتها لها محتاجا الى وسط كتساوي الزوايا الثلث لقائمتين بالنسبة الى المثلث فانه لازم له لذاته
ويفتقر بيانه الى وسائط او غير محتاج كالانقسام بمتساويين للاربعة ثم التركيب قد يكون اعتباريا بان يكون هناك عدة
امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وربما يضع بازائه اسما كالعشرة من الاحاد والعسكر
من الافراد ولا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض فان قيل ان اريد عدم الاحتياج اصلا فباطل لان احتياج الهيئة
الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم قطعا وان اريد الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك ليس بلازم في المركب
الحقيقي ايضا كالبسائط العنصرية للمركبات المعدنية مثلا قلنا المراد الاول والصور الاجتماعية في المركبات الاعتبارية
محض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس في العسكر في الخارج الا تلك الافراد فلو اخذت جزءا منها لم تكن تلك
الهيئات موجودات خارجية لان ما جزؤه معدوم فهو معدوم قطعا والكلام فيها بخلاف المركبات الحقيقية فان لها صورا
اجتماعية متحققة في نفس الامر كما في البيت بل قد يحدث بتفاعل مفرداتها مزاج كما في المعجون بل وصور نوعية جوهرية هي مبدء
الاثار العجيبة كما في الترياق فان قيل كل من المزاج والهيئة الاجتماعية عرض فكيف يكون جزءا من المعجون والبيت وهما جوهران

قلنا



قلنا لا استحالة في ان تركب جوهر من جزئين احدهما جوهر والاخر عرض قائم بذلك الجوهر الذي هو جزء انما المستحيل ان تركب الجوهر
من عرض قائم بذلك الجوهر لانه يكون متاخرا عنه وما يكون جزء الشيء يكون متقدما عليه وقد يكون حقيقيا بان يحصل من
اجتماع عدة موجودات حقيقة واحدة وحدة حقيقية مختصة باللوازم والاثار ولا بد في هذا المركب من حاجة
بالبعض الاجزاء الى البعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الاخر لم يحصل منها ماهية مركبة واحدة وحدة حقيقية
كالحجر الموضوع بجنب الانسان قالوا هذا الحكم الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح لا يستدل به فانه ربما يخفى التصديق البديهي
لخفاء في تصورات اطرافه وتلك الحاجة قد يكون من جانب واحد كالمركب من البسائط العنصرية ومما يقوم بها من
الصور المعدنية او النباتية او الحيوانية فان الصورة يحتاج الى تلك المواد من غير عكس وقد يكون من جانبين لا باعتبار
واحد والا لزم الدور وهذا معنى قوله ولا يمكن شمولها اي شمول الحاجة للاجزاء باعتبار واحد بل يجب ان يكون
باعتبارين كما يحتاج الهيولى الى الصورة من جهة البقاء ويحتاج الصورة الى الهيولى من جهة التشخص وهي اي اجزاء الماهية
قد يتميز في الخارج بان يكون لكل واحد منها وجود مستقل في الخارج غير وجود الاخر فيه وبالضرورة يكون متميزة في الذهن
ايضا وهذه الاجزاء لا يمكن حملها على المركب ولا حمل بعضها على بعض مواطاة وقد يتميز في الذهن فقط دون
الخارج وهذه هي الاجزاء المحمولة وقد تحيرت افهام العلماء في كيفية تركب الماهية من الاجزاء المحمولة فاختلفوا على مذاهب
اربعة حسب الاحتمالات الممكنة وذلك لان هذه الاجزاء اما ان يكون صورا لامور متعددة او لامر واحد وعلى الاول اما
ان يكون تلك الامور موجودة بوجود واحد او بوجودات متعددة وعلى الثاني اما ان يكون تلك الصور ماخوذة من امور
متعددة بحسب الخارج اولا فهذه احتمالات اربعة قد اختار كل واحد منها مذهبا الاحتمال الاول ان يكون تلك الاجزاء
صورا لامور متعددة موجودة بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة يغاير المركب ماهية لا وجودا ويرد عليه
ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحد من تلك الامور لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها
من حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال الاحتمال الثاني ان يكون تلك الاجزاء صورا لامور متعددة
موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية ووجودا وهو مردود بان الاجزاء
المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع حملها على المركب وكذا حمل بعضها على بعض فان المتغايرين بحسب الوجود الخارجي وان
فرض بينهما اتم ارتباط امكن يمتنع ان يقال احدهما هو الاخر او يقال المجتمع منهما هو هذا الواحد وذاك الواحد يشهد
بذلك بديهة العقل وبهذا ابطل ما تمسك به هذا القائل من انها لما التامت وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية
صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها على بعض انتهى الاحتمال الثالث ان يكون تلك الاجزاء صورا لامر واحد لكن كانت

مأخوذة من أمور متعددة بحسب الخارج وهذا قول من قال انه لا معنى للتركيب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا
قد حصل له معان يتبعها معان آخر فيحصل من تلك المعاني مفهومات صادقة عليه بهو هو وهو حين باعتبار حصولها شيئا مخصوصا
ذا ماهية مخصوصة يمتاز عن ساير الاشياء بالماهية والخواص فالمأخوذة من المتبوعات هي الذاتيات وبها صارت
تلك الماهية تلك الماهية اذ ليس المراد بهذا النوع من الماهية سوى ان يكون شيء قد حصل له معان يتبعها صفات لا توجد
بدونها والمأخوذة من التوابع هي العرضيات اذ ليس لها مدخل في نفس الماهية بل انما حصلت بالعرض كما حصل للانسان
عدة من المعاني كالابعاد والنمو والحس والحركة بالارادة والنطق وهي استتبعت معاني اخرى فالابعاد التحيز والنمو
التغذي والحس الانفعال والنطق التعجب والضحك والمجموع قابلية الصناعات فصار بها جوهرا جسمانيا ناميا
حساسا متحركا بالارادة ناطقا وهي الذاتيات فصار متحيزا متغذيا منفعلا متعجبا ضاحكا قابلا للصناعات وهي العرضيات
وزعم هذا القائل انه يسهل بهذا التحقيق امتياز الذاتيات من العرضيات الذي هو معظم اركان الحكمة ويعرف منه
ما قالوا ان الجنس والفصل قد يكونان مأخوذين من اجزاء خارجية ولذلك حكموا بان اجناس الاجسام وفصولها مأخوذة
من موادها وصورها وان الحيوان مأخوذ من بدن الانسان والناطق من نفسه الناطقة وهو مردود بان تلك المعاني الحاصلة
للشيء المستتبعة لمعان اخرى ان كانت داخلة في ذلك الشيء كان مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود فلا يكون شيء
منها محمولا عليه مواطاة ولا يكون المحمولات المشتقة منها ذاتيات له لان المشتق من جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجة عن
المركب ضرورة خروج النسبة عن المنتسبين والمشتمل على ما هو خارج عن الشيء لا يكون ذاتيا له والا لزم ان يدخل في الماهية
ما هو خارج عنها وان كانت خارجة عنه لم يكن شيء منها ذاتية وكذا المحمولات المشتقة منها لا يكون ذاتيا له لاشتمالها
على تلك المعاني الخارجة عن المركب هكذا ذكر بعض المحققين اقول ويستفاد منه ان الاجزاء المحمولة لا يكون مفهومات
المشتقات لان مأخذ الاشتقاق ان كان خارجا عن ماهية المركب فظ والا فمفهوم المشتق يشتمل على نسبة لمأخذ الاشتقاق
الى ما صدق عليه المشتق اعني المركب والنسبة خارجة عن المركب وكذا مفهوم المشتق لاشتماله عليها الاحتمال الرابع ان يكون
تلك الاجزاء صور شيء واحد هو بسيط ذاتا ووجودا لكن ينتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المتخالفة وهذا
هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج ماهية ووجودا وان جعل الاجزاء في الخارج هو بعينه جعل المركب
فيه ولا امتياز بينها الا في الذهن وهو المختار عند المحققين ولا اشكال عليه الا ما سلف من ان الصور العقلية المختلفة
كيف يتصور مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه هناك واذا اعتبر عروض العموم ومضايفه
يعني الخصوص للاجزاء الماهية وعدم عروضهما فقد تتباين وقد تتداخل يعني تنقسم تلك الاجزاء الى متباينة لا يكون



بينهما عموم وخصوص لا مطلقا ولا من وجه والى متداخلة بينهما عموم وخصوص المص لم يعتبر المتساوية بناء على امتناع
تركب الماهية الحقيقية من امرين متساويين عنده على ما يجيء والا يلزم ادراج المتساوية في المتباينة وفيه بعد ومنهم
من ادرجها في المتداخلة حيث قال الاجزاء قد تتداخل بان يكون بينها تصادق بالمساواة او العموم مطلقا او من وجه
وقد تتباين بان لا يكون بينها تصادق اصلا والمشهور ان المتداخلة ما يكون بعضها اعم من بعض فلا يتناول المتساوية
فيحتاج الى ان يجعل قسما ثالثا او تقسيم الاجزاء الى متصادقة ومتباينة ثم تقسم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية وقد
يوجد الاجزاء المتداخلة لا الاجزاء مطلقا موادا وقد يؤخذ محمولة قد استوفينا الكلام في بيان هذين
الاعتبارين فلا نعيده وانما ارجعنا الضمير الى الاجزاء المتداخلة لا الى الاجزاء مطلقا لان هذين الاعتبارين
انما يجريان في الاجزاء المحمولة على ما اشرنا اليه في صدر ذلك البحث ولعل المص انما اخر ذكر المتداخلة من المتباينة
مع ان الانسب كان تقديمها عليها اشارة الى ذلك فيعرض لها اي للاجزاء المحمولة الجنسية والفصلية البتة
يعني ان الاجزاء المحمولة اما اجناس او فصول بمعنى منع الخلو لان جزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية
وما يخالفها في الحقيقة كان جنسا والا كان فصلا ولاستحالة ان يكون جزءا لجميع الماهيات لمكان البسائط فهو يميز
الماهية عن بعضها ولا نعني بالفصل سوى ما يكون ذاتيا مميزا للماهية في الجملة ولا يكون تمام ذاتي المشترك وجعلهما
واحدا اذ لو كان لكل منهما وجود مغاير لوجود الاخر لم يكن احدهما محمولا على الآخر ولا على الماهية المركبة منهما
حملا بالمواطاة والجنس كالمادة وهو معلول والفصل كالصورة وهو علة الجنس والفصل اذا نسبا الى
المادة والصورة كان الجنس كالمادة في ان الشيء اي المركب حاصل معها بالقوة والفصل كالصورة في ان الشيء حاصل
معها بالفعل والفصل علة والجنس معلول على معنى ان الطبيعة الجنسية اذا حصلت في العقل كانت امرا مبهما مترددا
بين اشياء متكثرة هو عين كل واحد منها بحسب الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحدة منها فاذا انضم اليه الفصل
تعينت وزال عنها الابهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة واحدة من تلك الاشياء فالفصل علة لصفات الجنس
في الذهن وهي التعيين وزوال الابهام والتحصيل اعني الانطباق على تمام الماهية فيكون الفصل علة للجنس من حيث
هو موصوف بتلك الصفات وعليته له بهذا المعنى بديهية بعد تعقل الطبيعة الجنسية والفصلية على ما ينبغي وتوهم كون
الفصل علة لوجود الجنس في الذهن باطل والا لم تعقل الجنس الا مع الفصل وكذا توهم كونه علة لوجوده في الخارج
والا لتغايرا في الوجود وما لا جنس له لا فصل له بناء على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين فلو
تركب الماهية من جزئين كان احدهما اعم وهو الجنس والآخر اخص وهو الفصل فما لا جنس له لا يكون مركبا فلا يكون له

فصل وفيه بحث يجي بيانه قال الشيخ في الشفاء الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل على الماهية اولا فان دل
على الماهية فان كان يدل على الماهية المتفقة افرادها وهو النوع او المختلفة افرادها وهو الجنس وان لم يدل فلا يكون لعم
الذاتيات والا لدل على الماهية المشتركة بل يكون اخص منه فيميز الماهية عن مشاركاتها في هذا الاعم فيكون فصلا ثم رسم
الفصل في الشفاء بانه المقول على النوع في جواب اي شيء هو في ذاته من جنسه وذكر الشيخ فيه انه ليس من الفصول المقومة
ما لا يقسم وقال في الاشارات اشارة الى الفصل واما الذاتي الذي ليس يصلح ان يقع على الكثرة التي كليته بالقياس اليها
قولا في جواب ما هو فلا شك انه يصلح للتميز الذاتي لها عما يشاركها في الوجود او في جنس ما ثم رسم الفصل في الاشارات
لما هو اعم مما في الشفاء حيث قال يرسم بانه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره وقال بعض المحققين كلام
الشفاء مبني على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين والا فلا نم انه لو لم يكن اعم الذاتيات لكان اخص منه
اما اولا فلجواز ان لا يكون ثمة ذاتي اعم كما اذا تركبت من امرين متساويين فقط واما ثانيا فلجواز ان يكون مساويا
وانضم فيكون كل من الامرين المتساويين فصلا فلا يصح في تعريف الفصل قوله من جنسه وكلام الاشارات مبني على جواز
تركب ماهية من امرين متساويين فاذا كان الذاتي مساويا لاعم الذاتيات او لم يكن هناك ذاتي اعم كان مميزا له عن
مشاركاته في الوجود لا في الجنس وكان فصلا بمقتضى تعريفه المذكور في الاشارات حيث عمم ولم يقيد بقوله من جنسه
اذا كان اخص منه كان مميزا عن مشاركاته في الجنس وقال المص في شرحه للاشارات الفصل قد يكون خاصا بالجنس كالحساس
للنامي مثلا فانه لا يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا
وعلى التقديرين فان الجنس انما يتحصل ويتقوم به نوعا فذلك النوع انما يمتاز بذلك الفصل اما على التقدير الاول
فعن كل ما عداه مما يشاركه في الوجود واما على التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز
بالناطق عن جميع ما يشاركه في الوجود اذ لا يمتاز به عن الملائكة بل عما يشاركه في الحيوانية فقط وهو المراد بقوله عما يشاركها
في الوجود او في جنس ما وقد ذهب الفاضل الش وغيره ممن سبقه الى ان الذاتي الذي لا يصلح للجواب لا يجوز ان يكون اعم
الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه والمساوي له هو ما يصلح للتميز عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح
لتميز ما يختص به عما يشاركه في الجنس الذي يعمهما ولزمهم على ذلك تجويز تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من
امرين متساويين لا ولا واحد منهما بجنس بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها
وفيما ذهبنا اليه تخلص عن امثال هذه المحالات الى هنا كلامه واقول اما توجيهه لكلام الاشارات فقد اعترض عليه بان مناط الفصلية
ليس هو التميز عن جميع المشاركات والا لم يكن الفصل البعيد فصلا بل التميز عن بعض المشاركات وشمل الناطق تميز عن المشاركات

في الوجود



في الوجود فلا فرق ولهذا الاعتراض وجه سنذكره واما قوله غير مطابق لاصولهم يعني ان الفصل محصل الطبيعة الجنسية
وان الجنس العالي لا يجوز ان يكون له فصل مقوم وان الفصل القريب لا يمكن ان يكون متعددا وان ما لا جنس له لا فصل له
الى غير ذلك فجوابه ان قدماء المنطقيين قالوا بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين وبنوا عليه تلك الفروع
والشيخ تبعهم في الشفاء والمتاخرون لما راوا ضعف ادلتهم على ما سيظهر رجعوا عن هذا الاصل والفروع ايضا لا نم
لهم دليل غير مبتنى على هذا الاصل واما قوله غير مطابق للوجود يعني لقيام الادلة على ان ليس في الوجود مثل تلك
الماهية فنقول كلها مدخولة فان منها انه لو تركب ماهية حقيقية من امرين متساويين فلا بد ان تحقق بينهما حاجة
وليس احدهما اولى بالاحتياج من الاخر لانهما ذاتيان متساويان فيحتاج كل منهما الى الاخر ويلزم الدور ورد بانا
لا نم وجوب الاحتياج في الاجزاء المحمولة لانها اجزاء ذهنية لا تمايز بينها في الوجود الخارجي انما يجب ذلك في الاجزاء
الخارجية المتمايزة بحسب الوجود الخارجي ولو سلم فليحتج كل منهما الى الاخر من جهة لا الاخرى فلا يلزم الدور وايضا
جاز ان يحتاج احدهما الى الاخر من غير عكس ولا محذور اذ لا يلزم من التساوي في الصدق التساوي في الحقيقة فلا يلزم
من الاحتياج من احد الطرفين دون الاخر ترجيح بلا مرجح ومنها ان كل ماهية اما جوهر او عرض فان كان جوهرا كان
الجوهر جنسا لها وان كان عرضا كان احد التسعة او الثلثة على اختلاف المذهبين جنسا لها فلا يكون تركبها من امرين
متساويين وان فرض تلك الماهية جنسا من الاجناس العالية فالجوهر مثلا لو تركب من امرين كان كل منهما اما جوهرا
او عرضا لا سبيل الى الثاني والا لكان الجوهر عرضا لصدقه على الجوهر بالمواطاة اذ الكلام في الاجزاء المحمولة ولا الى
الاول لانه لو كان جوهرا فاما ان يكون جوهرا مطلقا فيلزم تركب الجوهر من نفسه او جوهرا مخصوصا والجوهر المطلق جزء
منه فيلزم ان يكون الشيء جزء الجزء نفسه وانه مح وهكذا نقول في ساير الاجناس العالية كالكم مثلا كل جزئيه اما كم اولا
كم ونسوق الكلام الى اخره ورد بانا لا نم انحصار الممكنات في المقولات العشر او الاربع اذ لم يقم عليه برهان بل ولا قالوا به
وانما الذي يدعونه انحصار الاجناس العالية في احديهما والفرق ظ لجواز انحصار الاجناس العالية في احديهما مع وجود
ممكنات كثيرة غير مندرجة في تلك الاجناس كيف وقد صرحوا بان النقطة والوحدة من هذا القبيل سلمنا ذلك لكن لا نم
جنسيتها لما تحتها ولا دليل لهم على ذلك سلمناه لكن قوله جزء الجوهر اما ان يكون جوهرا او عرضا اما ان يريد به ان
الجزء اما مفهوم الجوهر او مفهوم العرض واما ان يريد به ان الجزء اما ان يصدق عليه الجوهر او العرض فان كان المراد
الاول فلا نم الحصر لجواز ان يكون مفهومه مغايرا لمفهومي الجوهر والعرض فان جميع الممكنات لا ينحصر في المفهومين وان كان
المراد الثاني فلا نم ان الجزء لو كان جوهرا مخصوصا لزم ان يكون الشيء جزء الجزء نفسه وانما يلزم لو كان ذاتيا له وهو مم

فان الصدق اعم من ان يكون صدق الذاتي او العرضي ولايلزم من وجود العام وجود الخاص لايق الكلام على تقدير كون الجوهر
جنسا للماهية فلو صدق على جزئه كان ايضا جنسا له لاعرضا لانا نقول ليس معنى كون الجوهر جنسا للماهية انه جنس لجميع
ما صدق عليه فان ذلك ممتنع في اي جنس كان ضرورة ان اجناس الماهيات النوعية صادقة على فصولها صدق العرض العام
اقول والاظهر لو تم هذا الدليل لدل على امتناع تركب الماهية من الاجزاء المحمولة مطلقا سواء كان متساوية او لا فانا
نقول في الانسان مثلا انه لايمكن ان تركيبه من الحيوان والناطق لان كلا منهما ان كان انسانا او لا كان وتم الدليل الخ
هذا وقد يقام الدليل على هذا المطلوب من غير استعانة بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين فيقال الماهية التي
لا جنس لها لا فصل لها لانه اذا لم يكن لها جنس لم تشارك غيرها في ذاتي فلا يحتاج الى ان ينفصل عنه بفصل بل هي
منفصلة بذاتها عن الغير وان كانت مشاركة له في الوجود وهو مردود بان عدم احتياجها في انفصالها عن غيرها الى
فصل لا يوجب ان لا يكون لها جزء مساو لها لجواز احتياجها في تقوم حقيقتها الى الجزء المساوي لا للانفصال بل لتحقق به
حقيقتها والجزء المساوي فصل لانحصار اجزاء الماهية في الجنس والفصل اوفي الفصل يعتبر فيه امور ثلثة الاول التميز
والثاني التعيين وازالة الابهام والثالث التحصيل اعني التطبيق على تمام الماهية قال الشيخ في الشفاء ان الفصل
له معنيان اول وثان فان المنطقيين كانوا يستعملونه فيما يتميز به شيء عن شيء لازما او مفارقا ذاتيا او عرضيا
ثم نقلوه الى ما يتميز به الشيء في ذاته وهو الذي يقرن بطبيعة الجنس فيقررها ويعينها ويقومها نوعا فلو جوزنا تركب
ماهية من امرين متساويين لا يكون شيء منهما فصلا لها اذ لا يتصور شيء من هذه الامور الثلثة في واحد من الامرين
اما التميز فلان تلك الماهية لا مشارك لها في ذاتي فلا يتصور فيها تميز عن المشاركات في الذاتيات نعم لها مشاركات
في امور عرضية كالوجود وغيره لكنها بذاتها ممتازة عنها كما ان جزءها ايضا ممتاز بذاته عما يشاركه في عرضياته فليس
كون احدهما مميزا للآخر عن المشاركات في العرضيات باولى من عكسه واما التعيين والتحصيل فلانهما فرعان على امر
مبهم متردد بين ماهيات لا ينطبق على تمام ماهية منها وذلك مفقود فيما تركب من امور متساوية ولما فقدت هذه المعاني
الثلثة باسرها في تلك الامور المتساوية لم يكن شيء منها فصلا بالمعنى المذكور بل كان اطلاق الفصل على تلك الامور
بالاشتراك اللفظي وحينئذ انما ادعينا ان ما لا جنس له لا فصل له بذلك المعنى لا بمعنى آخر يوضع له الفصل تارة اخرى والجواب
ان المعتبر في مفهوم الفصل هو التميز الذاتي دون التعيين والتحصيل فانهما خارجان عن مفهومه مغايران له بكونه منضما
الى امور مبهمة غير متحصلة وكلام الشيخ في الشفاء قد ذكرنا انه مبني على امتناع مثل تلك الماهية ثم ذلك التميز الذاتي
حاصل في كل واحد من تلك الامور المتساوية فانه يميز الماهية عما عداها سواء قلنا ان تلك الماهية ممتازة ايضا عما عداها

ولايلزم



الاخر
ولايلزم منه تحصيل الحاصل لان امتيازها بنفسها غير امتيازها بتميز الجزء لها كما ان امتيازها باحد الجزئين غير امتيازها بالجزء
او قلنا انه لا يمتاز بنفسها اصلا بل امتيازها باجزائها واذا كان كل واحد من الامور المتساوية مميزا ذاتيا للماهية
كان فصلا لها بذلك المعنى حقيقة وكيف لا وقد يبطل الانحصار الذاتي في الجنس والفصل بل انحصار الكليات في الخمس
وفساده اظهر من ان يخفى او نقول الماهية اذا تركبت من جزئين محمولين فلابد ان يكون مركبة من جنس وفصل اما اذا كان
احد الجزئين اعم من الآخر فقط واما اذا تساويا فلان تلك الماهية المركبة مشاركة لاحدهما في طبيعته لانه صادق على الماهية
المركبة وعلى نفسه وهو تمام المشترك بينهما ضرورة انهما لا يشتركان في ذاتي آخر ولا خفاء في انهما مختلفان بالحقيقة
للتغاير بين حقيقة الكل والجزء فهو تمام المشترك بين امرين مختلفين بالحقيقة فيكون جنسا والماهية المركبة مخالفة
له في طبيعة الجزء الآخر لانه ذاتي للماهية عرضي له فهو مميز ذاتي لها بالقياس الى ذلك الجزء فيكون فصلا والجواب
انا لا نم ان الجزء الآخر جزء مميز الماهية بالقياس الى ذلك الجزء كيف وهو صادق على ذلك الجزء ايضا وان كان
صدقا عرضيا فان اخذ مع وصف كونه ذاتيا جنس مختص بالماهية ورد بان وصف الذاتية امر اعتباري فلا يكون
المأخوذ معه فصلا للماهية الموجودة وايضا مشاركة الماهية المركبة احد جزئيها في طبيعته لا يوجب ان يكون جنسا وانما
يكون كذلك لو كان تحته نوعا والشيء لا يكون نوعا لنفسه وكل فصل تام اي قريب تمامه تاما لقصور الفصل البعيد
بالنسبة اليه فان الفصل البعيد وان يميز الماهية هو بالنسبة اليها فصل بعيد عن بعض مشاركاتها لكن لا يميزها عن تمام مشاركاتها
ولا يحصلها نوعا بخلاف الفصل القريب فان الناطق مثلا يميز الانسان عن تمام مشاركاته ويحصله نوعا والحساس
لا يميز الانسان كذلك ولا يحصله انما يميزه عن جميع المشاركات ويحصله للحيوان وهو فصل قريب بالنسبة اليه فهو واحد
اذ لو تعدد فالواحد منهما ان يحصل به بانفراده الجنس فقد صار به نوعا وليس للآخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون هو
فصلا دون الآخر وان يحصل بهما معا كانا فصلا واحدا لا متعددا وهذا الدليل مع ابتنائه على امتناع تركب الماهية
من امرين متساويين يرد عليه انا نختار ان الجنس يحصل بهما معا لا بواحد منهما منفردا قوله كانا فصلا واحدا لا متعددا
قلنا لم اذ لم يوجد في مفهوم الفصل القريب ان يحصل الجنس به بانفراده لا يق ان تفسير الفصل القريب بتمام الجزء المميز و
لذا سماه فصلا تاما لانا نقول نحو يكون بحثا قليل الجدوى اذ لا يتصور النزاع من احد في ان تمام الجزء المميز لا يكون
متعددا الظهور انه لو كان متعددا لم يكن ما فرض تماما تماما وانما يتصور النزاع لو فسر الفصل القريب بالجزء المميز للشيء عن
جميع ما عداه على ما هو المشهور واثباته مشكل لا يق الحساس والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان لانا نقول بل كل منهما
اثر الفصل فان حقيقة الفصل اذا جهلت عبر عنها باقرب آثارها كالنطق لفصل الانسان ولكن تشبيه تقدم كل من الجنس والحركة

الا ادية على الآخر عبر بهما معا عن فصل الحيوان هذا وقد يعبر عن هذه الدعوى بعبارة اخرى وهي انه لا يمكن وجود فصلين
في مرتبة واحدة لماهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان يكون كل منهما مميزا للماهية عن جميع مشاركاتها او لا يكون
تميز احدهما قاصرا عن تميز الآخر وهذه العبارة انسب بقوله ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة
لماهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنسا للآخر فاما ان يكون بينهما عموم من وجه او عموم
مطلق ويلزم ان يكون الاعم عرضيا للنوع الذي يكون الاخص جنسا للماهية بالقياس اليه والا لم يكن الاخص تمام الذاتي
المشترك فلم يكن جنسا او متساويان ويلزم ان يكون كل منهما عرضيا لما الآخر ذاتي له والا لم يكن كلاهما او احدهما تمام الذاتي المشترك
قالوا لو امكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لم يتحصل كل منهما بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الآخر
فلا يكون الآخر جنسا له والتقدير بخلاف ذلك بل كان كل منهما متحصلا بالفصل وبالجنس الآخر فعلة تحصيل كل منهما هو المجموع
الحاصل من الجنس الآخر والفصل فيكون كل منهما علة ناقصة لتحصيل الآخر فيكون تحصيل كل منهما موقوفا على الآخر فيلزم
الدور واعترض بانه ان اراد بالتحصيل ارتفاع الابهام الحاصل للجنس فلا نم انه لا يتحصل بالفصل وحده قوله والا لكان
النوع متحققا بدون الجنس الآخر قلنا يجوز ارتفاع الابهام بالفصل مع توقف النوع على اجزائه الباقية وان اراد
بالتحصيل تحقق حقيقة النوع به كان اللازم مما ذكره ان يتوقف كل من الجنسين في تحصله على الفصل وذات الجنس الآخر لا
على تحصله فلا دور اذ حقيقة توقف الماهية المركبة من الجنسين والفصل على كل واحد من الجنسين ولا محذور فيه ولو
صح ما ذكروا لم يلتئم ماهية من ثلثة اجزاء اصلا اذ ما حدها مع الآخر لا تتحصل الحقيقة بدون الثالثة وبالعكس اي لا تتحصل
الحقيقة الثالثة مع الثاني بدون الاول بل نقول الفصل لا يتحصل بدون الجنس والا لتحصل النوع بدون الجنس فيلزم
توقف كل منهما على الآخر في تحصله قيل نحن نقرر الدليل هكذا لا يتحصل كل من الجنسين بالفصل وحده والا لكان النوع
متحققا بدون الجنس الآخر وذلك لان الجنس اذا تحصل صار هو من حيث انه متحصل بما حصله نوعا منه قطعا وليس لما هو
خارج عن المتحصل الذي هو ذلك الجنس الذي هو والفصل فرضا مدخل في ماهية ذلك النوع فيكون الجنس الآخر خارجا عنها والمحصل صح
فلا يكون جنسا لها والتقدير بخلافه فح يلزم ان يتحصل كل من الجنسين بالفصل والجنس الآخر اذ لا ثالث هناك يشاركهما
في تحصله ولما كان كل واحد منهما مبهما لم يمكن ان يكون له مدخل في تحصل الآخر الا باعتبار تحصله في نفسه فيلزم ان يكون تحصل
كل منهما علة ناقصة لتحصل الآخر فيلزم الدور وبهذا التقرير يندفع هذا الاعتراض لكن يتجه ان ذلك التقرير انما يتم
اذا كان الجنسان متساويين اما اذا كان احدهما اشد ابهاما كأن يكون اعم مطلقا وقد عرفت جوازه فانه يجوز ان يكون
ذات الآخر مع الفصل محصلا له فلا يلزم دور فالاولى ان يقتصر على ان الماهية الواحدة لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة

لكان لم

كان له فصل محصل فيتحصل به كل منهما نوعا على حدة سواء كان الفصل واحدا او متعددا فلا يكون تلك الماهية نوعا
واحدا او ماهية واحدة هف انتهى كلامه اقول ان الاعتراض المذكور باق بحاله لان حاصل هذا التقرير ان كلا من
الجنسين له مدخل في تحصل الجنس الآخر لكنه لما كان مبهما فما لم يتحصل ولم يزل ابهامه لم يمكن له اثر في تحصل الآخر
وحاصل الاعتراض ان التحصل ان اريد به زوال الابهام فلا نم ان لكل من الجنسين مدخلا في تحصل الآخر بهذا
المعنى وان اريد به تحقق حقيقة النوع به فلا نم انه ما لم يتحصل لم يكن له مدخل في تحصل الآخر فان تقوم النوع
بجنس لا يتوقف على تحصل الجنس الآخر لا بمعنى تقوم ذلك النوع به ولا بمعنى زوال ابهامه مع انه يرد عليه اعتراض آخر
وهو انه يجوز ان يكون مفهومان في كل منهما ابهام من وجه فيزول باجتماعهما ابهام كلاهما فيكون تحصل منهما باعتبار
تحصل الآخر معه لا سابقا عليه ومثل ذلك يسمى دور معية وهو غير باطل على ما قيل ان الحيوان والناطق في كل منهما
ابهام يزول بالآخر فان الحيوان مشترك بين الانسان وبين الفرس مثلا والناطق يميزه عن الفرس والناطق مشترك
بينه وبين الملك والحيوان يميزه عن الملك واما تقريره الاولى فيرد عليه منع ظ وهو انا لا نم انه تحصل به كل منهما
نوعا على حدة وانما يلزم ذلك لو لم يكن كلاهما مقوما لنوع واحد على ما هو المفروض والله تم قوله لو كان لها
جنسان في مرتبة لكان لها فصل لجواز ان يكونا مثل الحيوان والناطق على ما قيل ونقلنا آنفا فانهما يكونان على
هذا التقدير جنسين للانسان لا فصل له سواهما واذا ثبت امتناع جنسين في مرتبة ثبت ان اجزاء الماهية لا يكون
كلها اجناسا لان الماهية المركبة لابد لها من جزئين لا يكون احدهما جزءا للآخر فاذا كان كلاهما جنسين لزم وجود
جنسين في مرتبة واحدة وقد سبق انه مقدمتان احدهما ان اجزاء الماهية لا يكون كلها فصولا حيث بينا ان
ما لا جنس له لا فصل له وثانيتهما ان الاجزاء المحمولة اما اجناس او فصول على سبيل منع الخلو فثبت ان كل مركب من
الاجزاء المحمولة لابد ان يكون بعض اجزائه اجناسا وبعضها فصولا فلا تركيب عقلي الا منهما معا ولنعلم
ان ما نقلناه في بيان ان الجزء المحمول اما جنس او فصل انما هو على تقدير ان يفسر الفصل بالكلي المقول في جواب
اي شيء هو في ذاته على ما نقلناه من الاشارات واما اذا زيد فيه قيد من جنسه على ما نقلناه من الشفاء فلابد في بيانه
من طريق آخر وهناك طريق مشهور زعموا انه مبني على امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة وهو ان جزء المحمول ان
كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية ونوع آخر مباين لها فهو الجنس والا فهو الفصل سواء كان مختصا بالماهية
اولا اما اذا اختص بها فظ لانه يصلح للتمييز عما يشاركها في الجنس ضرورة اشتراكها مع الغير في ذاتي اعم اذ يمتنع
تركب الماهية من امرين متساويين فاذا ثبت اختصاص احد الجزئين فلابد من اشتراك الجزء الآخر ويكون هو الجنس

واما اذا لم يختص فلانه لا يكون تمام المشترك بين الماهية ونوع آخر مباين لها اذ التقدير بخلافه فيكون بعضا من تمام
المشترك فان اختص بتمام المشترك يكون فصلا له يميزه عما يشاركه في جنسه لما مر من ضرورة اشتراكه مع الغير في جزء آخر
هو جنس له وللماهية ايضا فيميز الماهية ايضا عن بعض ما يشاركها في ذلك الجنس فيكون فصلا لها وايضا وان لم يختص
فلابد وان يختص بتمام مشترك لها والا يلزم ان يكون بازاء كل تمام مشترك نوع مباين له وللماهية ايضا لكون الجزء
المفروض موجودا فيه ويكون ذاتي آخر للماهية تمام مشترك بين ذلك النوع والماهية ثم بازاءه نوع آخر وتمام
مشترك آخر وهكذا حتى يلزم ان يكون للماهية تمام مشتركات غير متناهية ويلزم تركب الماهية من امور غير متناهية وذلك
يستلزم امتناع تعقلها بالكنه والكلام في الماهيات المعقولة في الكنه والتي يمكن تعقلها كذلك واعترض عليه بانه
لم لا يجوز ان يكون تمام المشترك الثالث بعينه هو تمام المشترك الاول بان يكون بازاء الماهية نوعان متباينان لها
يشاركها كل منهما في تمام مشترك بين الماهية وذلك النوع لا يوجد في النوع الآخر ويكون الجزء الذي هو بعض
تمام المشترك موجودا في كل النوعين واعم من كل واحد من تمامي المشترك قالوا هذا الاعتراض مما لا مدفع له الا اذا
ثبت انه لا يجوز ان يكون للماهية الواحدة جنسان في مرتبة واحدة اقول لكن دفع هذا الاعتراض من غير بناء على
تلك القاعدة بان يقال هذا الجزء الذي هو بعض تمام المشترك يكون مشتركا بين الماهية وكلا النوعين المذكورين
فاما ان يكون تمام المشترك بين تلك الانواع الثلثة او بعضه لا سبيل الى الاول لانه خلاف المقدر ولا الى الثاني
لانه يلزم ان يكون هناك تمام مشترك ثالث بين الماهية وذينك النوعين المذكورين لكون الجزء المذكور بعضا منه
وننقل الكلام اليها فيلزم ان يكون هناك تمام مشتركات غير متناهية يكون كل منها اعم مطلقا من الآخر لا يقال اذا
بني الدليل على تلك القاعدة يلزم الدور ولا حاجة الى تخصيص الكلام بالماهيات التي يمكن تعقلها بالكنه بان يقال لما
ثبت امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة لزم ترتب الاجناس بعضها مع بعض الى غير النهاية فيلزم ترتب امور موجودة
معا اذ الكلام في الماهيات الحقيقية واجزائها لانا نقول هذا انما يتم ان لو كانت الاجناس متمايزة بحسب الوجود الخارجي
وليس كذلك لما عرفته وقد اخترنا احضر منه وهو ان يقال الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية ونوع
آخر مباين لها فهو الجنس والا فلا يكون اعم الذاتيات والا لكان تمام الذاتي المشترك وهو خلاف المقدر بل يكون اخص
منها ولو من وجه بناء على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين فيميز الماهية عن مشارك لها في ذلك الاعم
فيكون فصلا لكونه مميزا للماهية عن مشارك لها في جنس ويرد عليهما انه لا يلزم من كون جزء الماهية اعم منها
ان يكون جنسا لها لجواز ان يكون عمومه معروضه لنوع آخر مباين لها فلم يكن مقولا عليهما في جواب ما هو بحسب الشركة

الحقيقة

[illegible]



51

الحقيقة فلم يكن جنسا لها ويجب تناهيهما لما مر آنفا وقد يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي كجنسهما
يعني ان كلا من الجنس والفصل قد يكون طبيعيا وقد يكون منطقيا وقد يكون عقليا فان مفهوم الجنس جنس منطقي ومعروضه
كالحيوان مثلا جنس طبيعي والمركب منهما جنس عقلي ومفهوم الفصل فصل منطقي ومعروضه كالناطق مثلا فصل طبيعي
والمركب منهما فصل عقلي كما ان جنسهما اي جنس الجنس والفصل اعني مفهوم الكلي كلي منطقي ومعروضه كلي طبيعي والمركب
منهما كلي عقلي على ما مر وتحقيق معناه ان مفهوم الكلي جنس لمفهومي الجنس والفصل بل هو جنس لمفهومات الكليات الخمس
فيعرض له الكلية بالقياس اليها فهناك معروض هو مفهوم الكلي مطلقا ويسمى كليا طبيعيا وعارض هو مفهوم الكلي العارض
لذلك المطلق بالنسبة الى مفهومات الكليات يسمى كليا منطقيا والمركب من المعروض والعارض يسمى كليا عقليا فمفهوم
الكلي من حيث هو في هذا الاعتبار بمنزلة طبيعة من الطبايع كالحيوان مثلا ومتصف بالكلية والجنسية بالنسبة الى مفهومي
الجنس والفصل وساير مفهومات الكليات لكن على هذا التقدير لا يحسن المطابقة بين المثال والممثل ومنهما عوال
وسوافل ومتوسطات قد يكون لماهية واحدة اجناس متعددة فاعمها يسمى جنسا عاليا واخصها يسمى جنسا
سافلا وما هو اعم من بعض واخص من بعض يسمى جنسا متوسطا وفصل كل جنس يكون في مرتبته يعني فصل الجنس العالي
يسمى فصلا عاليا وفصل الجنس السافل يسمى فصلا سافلا وفصل الجنس المتوسط يسمى فصولا متوسطة واما الفصل
على راي المص فلا يكون للماهية الواحدة الا واحدا وسيجيء بيان ذلك عن قريب والانقسام الى المفرد والمتعدد لا يكون الا
للجنس دون الفصل ولذا قال المص ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته ومنه ما هو غير
مفرد وبما ذكرنا من معنى العالي والسافل يندفع ما قيل من ان المعتبر في العلو هو ان يكون الاعلى جزء من ماهية الاسفل
اذ لو اكتفى بمجرد العموم لتحققت اجناس عالية لان المفهومات العامة كالموجود مثلا اعم منها وليس الاعلى من الفصول
المذكور جزء من ماهية الاسفل منها كما لا يخفى فالاقرب الى الصواب ان يقال يجوز تركب النوع الاخير من جنس وفصل
وتركب هذا الفصل من جنس وفصل وهكذا الى ان ينتهي الى فصل لا فصل له فيكون هذا الفصل الذي انتهى اليه سلسلة
الفصول هو العالي وفصل النوع الاخير هو السافل وما بينهما هو المتوسط واما الفصل المفرد فهو فصل بسيط ليس جزء
لفصل آخر مع انه مردود بما قد صرحوا به من ان جنس الفصل لا يعلى له وحققوه في موضعه وسنشير اليه وهما اضافيان
وقد يجتمعان مع التقابل يعني ان كلا من الجنس والفصل لا بد وان يعتبر بالقياس الى شيء فان الجنس انما هو جنس
بالقياس الى نوعه وكذا الفصل ومفهوماهما متقابلان لان الجنس يكون مقولا في جواب ما هو والفصل لا يكون مقولا
في جوابه لكن مع تقابلهما قد يجتمعان في شيء واحد لكن لا بالاضافة الى شيء واحد فان الجنس للشيء لا يكون فصلا له

بل بالاضافة الى شيئين وذلك كالحساس القريب هو فصل بالنسبة الى الحيوان جنس الى السميع والبصير ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل بان يكون جنسا بالنسبة الى الفصل كما هو جنس بالنسبة الى النوع والا لكان متقوما للفصل فلا يكون الفصل محصلا له بل نقول لو كان الجنس او شيء من اجزائه داخلا في الفصل لم يكن المجموع فصلا في الحقيقة بل الجزء الاخر واللازم لزم اعتبار جزء واحد في الماهية مرتين وانه باطل قطعا بل نقول جنس الفصل مما لا يعقل اذ لو كان له جنس لكان مشتركا بين الماهية ونوعا ما تحقيقا لاشتراكه وحينئذ فان كان تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع كان جنسا للماهية وان كان بعضا من تمام المشترك كان فصلا لجنسها كما تقرر ولا شيء من الجنس واجزائه بداخل في الفصل على ما تبين واذا نسبا يعني الجنس والفصل الى ما يضافا اليه يعني النوع كان الجنس اعم مطلقا من النوع والفصل مساويا للنوع عليه بان هذا الحكم عام يتناول الاجناس كلها قريبة كانت او بعيدة اذ لا بد من كونها مشتركة بين النوع اصنافه بين الماهية الحقيقية وبين غيره واما الحكم بكون الفصل مساويا لما هو فصل له فمختص بالفصل القريب فان الفصل القريب بالقياس الى ما هو فصل قريب له لا بد ان يكون مساويا له لانه ذاتي له يميزه عن جميع ما عداه فلا يكون اعم منه مطلقا ولا من وجه والا لم يميزه عن جميع ما عداه ولا اخص منه مطلقا ولا من وجه والا لم يكن ذاتيا له واما الفصول البعيدة فانها تكون اعم مطلقا مما هي فصول بعيدة له ولا يجوز فيه ذلك لانها مميزة له عن بعض ما عداه وعمومها لا ينافي ذلك اقول يمكن الجواب بان المص اعتبر في الفصل التميز عن جميع المشاركات فالفصل البعيد للماهية هو بالحقيقة فصل لما هو فصل قريب له من اجناسها لكونه مميزا له عن جميع المشاركات وانما يقال انه فصل ماهية باعتبار انه فصل لجنسها وبهذا الجواب يندفع الاعتراض المذكور على ما نقلنا من شرحه للاشارات فيتحقق والتشخص من الامور الاعتبارية الماهية النوعية من حيث هي هي نفس تصورها غير مانع من الشركة بل يمكن للعقل فرض اشتراكها بحملها على كثيرين والتشخص منها نفس تصوره مانع من الشركة فاذا لا بد في التشخص من زائد على الماهية وهو التشخص وهو اعتباري لا وجود له في الخارج لوجهين الاول انه لو كان موجودا في الخارج لكان له تشخص وننقل الكلام اليه ويتسلسل والجواب اما لا نم انه لو كان موجودا لكان له تشخص وانما يلزم ذلك لو كان له ماهية كلية يشاركه فيها شيء آخر وهو مم بل هو متميز عما عداه بذاته لا بامر زائد على ذاته ويشاركه بساير التشخصات وهو عرضي بالنسبة اليها وما يقال من ان كل موجود له ماهية كلية في العقل وان امتنع تعدد افرادها بحسب الخارج فمم فان الواجب تعالى موجود خارجي وليس له ماهية نوعية يعرضها تشخص بل تشخصه عين ذاته كما هو المشهور عندهم الثاني انه لو وجد في الخارج لتوقف عروضه لحصة من هذا التشخص من النوع دون الحصة الاخرى منه على وجودها وتميزها بهذا التشخص ودار وان كان بتشخص آخر تسلسل والجواب ان عروضه لا يتوقف على تميز سابق

يلزم



يلزم الدور ومحاله ان ذلك دور معية فان الماهية اذا وجدت وجدت متميزة بما عرض لها من التشخص وذلك كحصص الانواع من الجنس تمايزها بالفصول ولا يتوقف اختصاص كل فصل بحصته على تميز لها سابق لا يقال وجود المعروض متقدم على وجود العارض بالضرورة فكذا تميزه لكونه مقارنا للوجود السابق وهذا بخلاف الفصول وحصص الانواع من الجنس فان التمايز هناك عقلي لا خارجي لانا نقول تقدم المعروض على العارض انما هو بالذات دون الزمان وهو لا يستلزم تقدم ما معه لا بالزمان وهو ظ ولا بالذات لجواز ان يكون الشيء محتاجا اليه ولا يكون مقارنه كذلك واحتج المخالف اي القائل بكون التشخص موجودا في الخارج بوجوه الاول انه جزء التشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود فيه بالضرورة والجواب انه ان اريد بالتشخص معروض التشخص فقط لان التشخص عارض له لا جزء منه وان اريد المجموع المركب منهما فلا نم انه موجود فان من يمنع كون التشخص موجودا كيف يسلم انه مع معروضه موجودان بل الموجود عنده هو المعروض وحده ودفعه صاحب المواقف بان المراد بالتشخص الذي ادعيناه وجوده هو مثل زيد ولا ريبة لعاقل في وجوده وليس مفهومه مفهوم الانسان وحده قطعا والا لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو الانسان مع شيء آخر يسميه التشخص فذلك الشيء الآخر جزء زيد فيكون موجودا ثم قال ان نسبة الماهية الى التشخصات كنسبة الجنس الى الفصل كما ان الجنس امر مبهم في العقل يحتمل ماهيات متعددة ولا يتعين لشيء منها الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج ولا يتميزان الا في الذهن كذلك الماهية النوعية تحتمل هويات متعددة ولا يتعين لشيء منها الا بتشخص منضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومتمايزان في الذهن فقط فليس في الخارج موجود هو الماهية الانسانية مثلا وموجودا آخر هو التشخص حتى تركب منهما فرد منها والا لم يصح حمل الماهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد اعني الهوية الشخصية الا ان العقل يفصلها الى ماهية نوعية وتشخص كما يفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل وفيه نظر لما سبق من ان الجزء العقلي للموجود الخارجي لا يجب ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم فذلك الشيء هو ما يخصه من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات وهم لا يسمونها التشخص بل ما به التشخص الثاني ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلا لما لا يتكثر بنفسها لما سبق من ان الماهية من حيث هي لا تقتضي الوحدة ولا الكثرة وانما يتكثر بما ينضاف اليها من التشخص وهو موجود والا لم يكن التكثر بحسب الخارج بل بمحض اعتبار العقل الثالث ان التشخص لو كان عدميا لما كان متعينا في نفسه اذ لا هوية للمعدوم فلم يكن متعينا لغيره ضرورة ان ما لا ثبوت له لا يصلح سببا لتميز الشيء عما عداه بحسب الخارج والجواب عنهما ان ما ينضاف الى الطبيعة ويعينها

ويكثرها هي العوارض المشخصة ولا نزاع في وجودها على ما سبق لا التشخص ولو سلم فان الموجودات الخارجية يجوز اتصافها بالامور
العدمية وتكثرها بتلك الصفات وامتيازها بها عما ليست متصفة بها كالاعمى الذي يتميز بالعمى عن البصير باعمى الرابع ان
التشخص لو كان عدميا وليس عدما مطلقا لكان عدما للاتشخص وللتشخص اعلام جمع على النقيضين وذلك التشخص
اما عدمي او ثبوتي وعلى التقادير يلزم كونه وجوديا اما على الاولين فلان نقيض العدمي وجودي واما على الثالث
فلان حكم الامثال واحد الجواب انا لا نم لذا العدمي يلزم ان يكون عدما لامر ما بل يكون معدوما في الخارج على ما ادعينا
من انه اعتباري ولو سلم فلا نم ان نقيض العدمي وجودي كالامتناع واللاامتناع ولو سلم فان اريد بالتشخص واللاتشخص
مفهوماهما فلا حصر لجواز ان يكون التشخص عدما لمفهوم آخر وان اريد ما صدقا عليه فلا نم ان كل ما صدق عليه اللاتشخص
فهو عدمي ليكون نقيضه ثبوتيا كيف واللاتشخص صادق على جميع الحقايق ولو سلم فلا نم تماثل التشخصات لم لا يجوز
ان يكون متخالفة مشاركة في عارض مفهوم عارض هو مفهوم التشخص الخامس ان التشخص لو كان عدميا لكان عدما لما
ينافيه ضرورة كالاطلاق والكلية والعموم وما يجري مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق او لما يساويه كالكلية
والعموم وبالجملة ما لا ينفك عدمه من عدم الاطلاق كان التشخص مشتركا بين افراد الماهية كعدم الاطلاق لان
التقدير انه عدم لا تنفك عدمه عن عدم الاطلاق وعدم الاطلاق متحقق في جميع افراد الماهية فكذا التشخص فلا يكون
مميزا فلا يكون تشخصا وان لم يكن التشخص عدما للاطلاق ولا عدما لما لا تنفك عدمه عن عدم الاطلاق لزم جواز
الانفكاك بين عدم الاطلاق وبين ذلك العدم الذي هو التشخص وذلك اما بان يتحقق عدم الاطلاق بدون التشخص
فيلزم كون الشيء لا مطلقا ولا معينا وفيه رفع للنقيضين واما بان يتحقق التشخص بدون عدم الاطلاق فيلزم
كون الشيء مطلقا ومعينا وفيه جمع للنقيضين والجواب بما سبق من انا لا نم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر ولو
سلم نقول ان اريد بالتشخص الذي جعله عدم الاطلاق مطلق التشخص فلا نم امتناع اشتراكه بين افراد الماهية
كعدم الاطلاق وانما يمتنع لو لم يكن تمايز افراد الماهية بالتشخصات الخاصة المعروضة لمطلق التشخص وان اريد به
التشخص الخاص فنختار انه ليس عدما للاطلاق ولا لما لا تنفك عدمه من عدم الاطلاق بل لامر يوجد عدم الاطلاق
بدون عدمه الذي هو ذلك التشخص وهو لا يستلزم الا كون الشيء لا مطلقا ولا معينا بذلك التشخص ولا استحالة في ذلك
لجواز ان يكون متشخصا بتشخص آخر ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان يقال لو كان للماهية تشخص يشاركه
غيره من التشخصات في مفهوم التشخص فلا بد ان يمتاز عنه بتشخص آخر وننقل الكلام اليه حتى يتسلسل اجاب بقوله فاذا
نظر اليه من حيث هو امر عقلي وجد مشاركا لغيره من التشخصات فيه ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار





ونحن قد استوفينا الكلام في امثال ذلك على وجه لا مزيد عليه فلا نعيده وقد يجاب بما سبق من ان التشخص متميز عما عداه بذاته
لا بتشخص زايد على ذاته حتى يلزم التسلسل واشتراكه مع ساير التشخصات في مفهوم التشخص اشتراك في امر عرضي واما
ما به التشخص فقد يكون نفس الماهية فلا يتكثر وقد يستند الى المادة المتشخصة بالاعراض الخاصة
الحالة فيها قال الحكماء الماهية قد يكون متشخصة بنفسها ممتنعة في نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى
فلا يتصور هناك تعدد اصلا وقد لا يكون متشخصة بنفسها بل مع تشخص مغاير لنفسها وح قد يستند تشخصها الى الماهية
بنفسها او بلوازمها فينحصر في شخص والا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق الماهية في كل فرد مع عدم تشخص الفرد
الآخر وقد يستند الى غيره ولا يجوز ان يكون امرا منفصلا عن الشخص لان نسبته الى كل الافراد والتشخصات على السواء
ولا حالا فيه لان الحال في الشخص لافتقاره اليه يكون متاخرا عنه ولكونه علة للتشخص المتقدم عليه لكونه مقوما له
على ما مر لان نسبته الى الشخص نسبة الفصل الى النوع يكون متقدما عليه وهو مح فيتعين ان يكون محلا له وهو المادة
وقد مر تغييرها في مبحث ان كل حادث مسبوق بمادة والاستناد الى المادة اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة ما فيها
فلا يرد ما قيل من ان غير المنفصل لا ينحصر فيما يكون حالا في الشخص او محلا له لجواز ان يكون حالا في محله قيل
لو كان تكثر اشخاص الماهية بسبب تكثر موادها لكان تكثر المواد لاجل المكثرة المتماثلة بسبب مواد آخر ويلزم التسلسل
او كان نوع كل مادة منحصرا في شخصها فلم يتعدد افرادها فكيف يتعدد افراد ما يحل فيها واجيب بان تكثر المادة
معلل باعراض يلحقها الاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق معدا للاحق وهذه
الاستعدادات ليست مجتمعة معا بل متعاقبة ومثل هذا التسلسل جايز عندهم وقال صاحب المواقف هذا الجواب لا يجدي
نفعا لانهم لما جوزوا تشخص المادة بما حل فيها لان مرجع ما ذكروه هو ان علة تشخص المادة امور حالة فيها سابقة
على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص آخر معلل بامور اخرى متقدمة على التشخص الآخر وهكذا الى ما لا نهاية له
اتجه لنا ان نقول فلم لا يجوز تشخص الماهيات بصفاتها العارضة لها على سبيل التعاقب الى ما لا نهاية فلا حاجة
في تعدد افراد الماهية النوعية الى المادة واقول ان كلام الحكماء في هذا المقام مبني على ما زعموا من ان تعاقب
الاستعدادات المتسلسلة الى غير النهاية انما يكون في المادة على ما سبق في مبحث ان كل حادث مسبوق بمادة فلم يتم هذا
ثم ذلك بلا شبهة ولا يرد عليه الا الاعتراضات الواردة هناك مثلا ان يق لا نم ان الامر المنفصل نسبته الى كل الافراد
والتشخصات على السواء فان فواعل وجودات الممكنات ليست محالا لها ولا حالة فيها مع ان لكل فاعل نسبة خاصة
الى منفعله ولو سلم فلا نم ان المحل هو المادة لم لا يجوز ان يكون جوهرا غير جسماني ولا يمكنهم تعميم المادة بحيث يتناول

المجردات الّا لانهم فرعوا على هذه القاعدة انّ افراد العقول انواع منحصرة فی اشخاصها قالوا لانّ علّة تشخصها ليست المادة لانها مجردة فهی امّا الماهية نفسها او ما يلزمها فيلزم الانحصار وقالوا انّ النفوس الانسانية انّما تعددت وان لم تكن مادة لتعلقها بالمادّة تعلق التدبير والتصرف فهی فی حکم الماديات فتتعدد بحسب تعدد المادّة التی يتعلق بها و لا يحصل التشخص بانضمام كلی عقلی الی مثله فانّ التقييد بين المفهومات الكلية فی ایّ مرتبة كان لا يقتضی ان لا يمكن فرض الاشتراك بين كثيرين نعم يجوز ان يفيد التقييد امرًا لا يصدق فی الخارج الّا علی شخص واحد ويخصّصه فی شخص خارجی لكن يكون له افراد ذهنية واعترض بانه اذا جاز فی العامين ان يرتفع عمومهما بتقييد احدهما بالاخر و يختصا بنوع واحد كما فی الخاصة المركبة فلم لا يكون تقييد الكلی بالكلی فی بعض الصور والمراتب مؤديا الی امتناع فرض الاشتراك فان قيل فعلی ما ذكرتم يلزم ان يكون ما ينضم الی الكلی ويفيد الجزئی جزئيًا و لا محالة مفهوم كلی يفتقر الی ما ينضم اليه ويجعله جزئيًا وهكذا فيلزم عند التعقل تشخص ان يتعقل مفهومات غير متناهية قلنا لا نم انّ كل جزئی له مفهوم كلی يفتقر الی ما ينضم اليه ويجعله جزئيًا بل قد يكون ممتنعًا فی نفسه عن فرض الاشتراك والتشخص من هذا القبيل فان الشخص كزيد مثلا يفصله العقل الی ماهية كلية وتشخص ينضم اليها فيفيدها الجزئية واما التشخص فليس يفصله العقل الی ماهية كلية وتشخص آخر فانّ التشخص متميز عمّا عداه بذاته و لا اشتراك له بما سواه الّا فی عرضية والاشتراك فی العرضيات مع الامتياز بالذات لا يحوج الی تشخص آخر هذا ولم يظهر لی بعد فائدة تقييد الكلی بالعقلی والتميز يغاير التشخص لانّ التشخص للشیء انما هو فی نفسه والتميز انما يكون بالقياس الی المشارك ولانّه لا يجوز ان يتشخص كل من الشيئين بذات الآخر لما عرفت من انّ تقييد الكلی بالكلی لا يفيد التشخص ويجوز امتياز كل من الشيئين بالآخر كما فی الطائر الولود وقد يوجد فی بعض النسخ قوله والمتشخص قد لا يعتبر مشاركته والكلی قد يكون اضافيًا فيتميز والتشخص المندرج تحت غيره متميز يعنی انّ بين التميز والتشخص عمومًا من وجه فانّ التشخص يتحقق بدون التميز فی التشخص اذا لم يعتبر مشاركته مع غيره فی مفهوم من المفهومات والتميز بدون التشخص فی الكلی الذی يكون جزئيًا اضافيًا فقوله والكلی قد يكون اضافيًا معناه انّ الكلی قد يكون جزئيًا اضافيًا علی ما يوجد فی بعض النسخ ويجتمعان فی التشخص اذا اعتبر مشاركته مع غيره فی مفهوم من المفهومات ولا يخفی علی المتأمل انّ عدم اعتبار مشاركة الشخص مع غيره فی مفهوم من المفهومات لا يستلزم ان لا يكون متميزًا فی نفسه عن مشاركاته فی المفهومات العامّة كالوجود بل يستلزم عدم اعتبار غيره فلا يثبت بذلك تشخص بلا تميز فالصواب ان يقال التميز اعمّ مطلقًا من التشخص لانّ كل متشخص متميز ولا عكس و التشخص يغاير الوحدة فانّ مفهوم الانسان مثلًا اذا اعتبرت من حيث هو غير مقيد بوجود شیء من العوارض ولا



بعدمه اعنی اذا اعتبر من حيث هو كلی طبيعی صدق عليه انه واحد ولم يصدق عليه انه متشخص فلا يكون التشخص عين الوحدة بل كل متشخص صدق عليه انه واحد ولا عكس كليًا وهی ای الوحدة يغاير الوجود لصدقه ای صدق الوجود علی الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة فانّ الموصوف بالكثرة اذا لوحظ الكثرة فيه يصدق عليه انه موجود ولا يصدق عليه بتلك الملاحظة انه واحد نعم اذا لوحظ واعتبر من حيث جملته صدق عليه انه واحد ايضًا لو كان الوحدة نفس الوجود لكان الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصی ولزم ان يكون التفريق الواقع فی الجسم البسيط الواحد اعدامًا لذلك الجسم المتشخص بالكلية وايجاد الجسمين الآخرين من كتم العدم اذ بالتفريق يبطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص وانّه اعنی كون التفريق اعدامًا بالكلية باطل و المجوز مكابر لمقتضی عقله لا يخاطب ولا يناظر وقد نبّه علی ذلك بانّ التفريق لو كان اعدامًا للجسم بالكلية وايجاد الجسمين آخرين من كتم العدم لكان نسبة المياه التی جعلت من الجرة فی الكيزان الی الماء الذی كان فی الجرة كنسبة ساير الاشخاص من مياه لم يكن فی الجرة وليس كذلك بالضرورة فانّ البله والصبيان ممن لم يمارس الكتب والبرهان اذا قيل لهم ما فعلتم بالماء الذی كان فی الجرة يقولون حفظناه فقد جعلناه فی الكيزان بخلاف ما اذا صبّوا ماء الجرة واخذوا فی الكيزان من ماء البركة فانهم لا يقولون علی هذا التقدير انّ ماء الجرة محفوظ فی الكيزان والحكماء لما ذهبوا الی انّ الصورة الجسمية تنعدم بالتفريق اثبتوا الهيولی لئلا يكون التفريق اعدامًا للجسم بالكلية وهذا الدليل بعينه يدل علی انّ الوحدة ليس عين التشخص فانّ الجسم البسيط الواحد اذا جزی زالت وحدته دون هويته الشخصية والّا كان التفريق اعدامًا ويساوقه ای يساوق الوحدة الوجود فانّ كل ما هو واحد باعتبار يكون موجودًا باعتبار وكل ما هو موجود باعتبار يكون واحدًا باعتبار ولا يمكن تعريفها ای تعريف الوحدة الّا باعتبار اللفظ وهی ای الوحدة والكثرة عند العقل والخيال مستويان فی كون كل منهما اعرف بلا اقتسام يعنی انّ الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة قيل انّ الوحدة والكثرة من حيث انهما امران كليان والكليات لا يدركها الّا العقل ليس من شان الخيال ادراكها وان اخذ الكثرة من حيث هی حاصلة فی محسوس فالوحدة ايضًا مأخوذة كذلك لا يدركها العقل بل قوة جسمانية سميت خيالًا او وهمًا فتخصيص احدهما بالاعرفية عند العقل والاخری بالاعرفية عند الخيال لا وجه له واجيب بانّ المدرك للكليات والجزئيات فی الانسان هو العقل ای النفس الناطقة كما هو المشهور لكنها يدرك الكليات بذاتها ای يرتسم صور الكليات فی ذاتها ويدرك الجزئيات بالاتها ای يرتسم صورها فی الاتها فالمدرك للجميع ليس الّا اياها ثم انّ الصور الكلية المرتسمة فی ذات النفس منتزعة من صور جزئياتها المرتسمة فی الالات فانّ النفس يدرك

اولاً بالآلة جزئيات متكثرة ترتسم صورها في تلك الآلات ثم ينتزع منها بحذف مشخصاتها صورة واحدة كلية ترتسم في ذاتها فكل واحد من الكليات المرتسمة في ذات النفس معروض للوحدة وجزئياته المنتزع هو منها المرتسمة في الخيال او في غيره معروضة للكثرة ولا شك ان المرتسم في ذات النفس يكون اقرب منها واعرف عنده نظراً الى ذاتها وحدها من المرتسم في الآلة وان المرتسم في الآلة اقرب منها واعرف عنده نظراً الى ذاتها مأخوذة مع تلك الآلات فظهر ان معروض الوحدة اعرف عند العقل من معروض الكثرة وان معروض الكثرة اعرف عند العقل باعتبار الآلة من معروض الوحدة فكذا حال العارضين اعني الوحدة والكثرة الكليتين لانهما عارضان لمعروضهما هناك اي في العقل والآلة فالعقل اذا اخذ وحده كان ادراكه لما هو عارض للمرتسم فيه اقرب من ادراكه لما هو عارض للمرتسم في الآلة واذا اعتبر مع الآلة كان الامر بالعكس وان كان هذان الادراكان للعقل بنفسه اقول فيه نظر لانه قد ترتسم في النفس صورة كلية كثيرة ينتزع كل منها من جزئيات كثيرة فكما ان الجزئيات المرتسمة في الآلة معروضة للكثرة كذلك تلك الكليات المرتسمة في النفس معروضة للكثرة ايضاً وكما ان كل واحد من تلك الكليات المرتسمة في النفس معروض للوحدة كذلك كل واحد من تلك الجزئيات المرتسمة في الخيال معروض للوحدة ايضاً فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعروض لما ارتسم في النفس والكثرة بالعروض لما ارتسم في الخيال وليست الوحدة امراً عينياً لما سبق من لزوم التسلسل بل هي من ثواني المعقولات وكذا الكثرة يعني انها ايضاً من الامور الاعتبارية بل من المعقولات الثانية لانها ملتئمة من الوحدات وليس هويتها الا الوحدات المجتمعة اقول في كونهما من المعقولات الثانية نظر لانهما عبارة عن عوارض الوجود الذهني على ما سبق وهما يعرضان للموجودات في الخارج وتقابلهما للاضافة العلية والمعلولية فان الوحدة علة مقومة للكثرة والكثرة معلولة متقومة بها وللمكيالية والمكيلية فان الوحدة مكيال للكثرة لان الوحدة اذا حذفت منها مرة بعد اخرى دهو معنى الكيل والكثرة مكيلة بها والعلية والمعلولية متضايفتان بالذات وكذا المكيالية والمكيلية فمعروضاهما اعني الوحدة والكثرة متضايفتان بالعرض لا لتقابل جوهري بينهما قالوا ليس بين الوحدة والكثرة تقابل بالذات لوجهين احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحداً بالشخص وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لان طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها شيء واحد فنقول ان كانت تلك الاشياء المتعددة باقية بحالها باعيانها وقد تركب منها شيء واحد فالكثرة باقية في موضعها الذي هو تلك الاشياء التي صارت اجزاء للمركب والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع وان زالت تلك الاشياء التي كانت معروضة للكثرة وحصل شيء آخر هو معروض الوحدة فلا اتحاد في الموضوع ايضاً لان

موضوع



موضوع الكثرة هو ذلك الزائل ومعروض الوحدة هو ذلك الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة اقول الجواب البعض بانه لو تم هذا الدليل لدل على ان لا تقابل بين الوحدة واللاوحدة وكذا بين الكثرة واللاكثرة وفساده ظ والحق ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحداً بالشخص بل قد صرحوا بانه قد يكون واحداً بالشخص كالعدل والجور لزيد او بالنوع كالرجولية والمرئية للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية للعدد او بامر اعم كالجزئية والشرية للشيء كيف ويلزم ان يكون مثل الانسانية والفرسية والحيوانية والجسمية وغير ذلك مما يزول بزوالها الشخص غير متقابلة لسلوبها اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موضوعاً لها فان قيل معنى قولهم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحداً بالشخص انه يجب ان يكونا بحيث اذا لاحظهما العقل ولاحظها فاسمهما الى موضوع واحد شخصي جوز بمجرد ملاحظتها ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت احدهما له بسبب تعين الآخر فيه لامر خارج والحاصل انه يجب ان يكون الفرض ممكناً للعقل وان كان المفروض محالاً وفي مبحثنا هذا ثبوت الكثرة للواحد الشخصي محال كالمعروض وليس هذا الا مثل فرض كون الجزئي كلياً وهم صرحوا بانه فرض صحيح بالوضعية اقول هذا دليل آخر برأسه لا تعلق له بما ذكره من الدليل ومع ذلك نقول كل موجود له وحدة ولو باعتبار وتشخص لانهما يساوقان الوجود فكل موجود واحد بالشخص ويمكن للعقل ان يفرضه كثيراً لكن لا من الجهة التي هو لها واحد حتى يكون الفرض والمفروض محالاً ويمكن ايضاً ان يفرض زوال تلك الكثرة عنه فليس هناك الفرض محالاً لا المفروض ولو سلم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحداً بالشخص وحدة حقيقية لا نم نقول قولك ان كانت الاشياء المتعددة باقية باعيانها فالكثرة باقية ان اردت به ان تلك الاشياء باقية بتعددها على ما يعبر عنه لفظة باعيانها فنختار انها غير باقية بتعددها ولم يزل ايضاً فان زوال الكثرة عن شيء لا يقتضي زوال وجوده والا لكان جميع المياه التي في كيزان متعددة في كوز واحد اعداماً لها بالكلية وايجاد الماء آخر من كتم العدم والضرورة تقتضي ببطلانه وان اردت انها باقية بتشخصها فنمنع الملازمة ونقول تلك الاشياء باقية بتشخصها وزالت عنها الكثرة وعرضت لها وحدة حقيقية والحاصل ان الوحدة والكثرة ليستا من المشخصات فلا يزول بزوال احدهما وطريان الآخر وجود موضوعهما والا لكان تفريق الماء الواحد في اوان متعددة اعداماً للماء وايجاد المياه وكذا كان جمع المياه المتعددة في اناء واحد اعداماً للمياه وايجاد الماء والضرورة تقضي ببطلانهما على ما مر مراراً فان قيل المياه اذا كانت في اوان فهناك صور جسمية معروضة للكثرة كل واحدة منها امر متصل في حد ذاته فاذا جمعت في اناء واحد زالت تلك الصور باسرها وحصل صورة واحدة متصلة في حد ذاته لا مفصل فيها اصلاً كما تقرر عندهم فمحل الكثرة

التقصّي لـ

تلك الصورة وقد زالت ومحل الوحدة هي الصورة الحادثة فلا اتحاد في المحل قطعًا كيف ومحل الوحدة موجود في الحال معدوم
في الماضي ومحل الكثرة معدوم في الحال موجود في الماضي وقس على ذلك اذا كان ماء في اناء واحد ثم فرق في اوان متعددة
فان معروض الكثرة الطارية هو الامور المنفصلة التي حدثت بالتفريق ومعروض الوحدة هو ذلك المتصل الذي قد زال
اقول هذا مع ابتنائه على اثبات الهيولى والصورة وعدم قيام حجة على بقائها ومنهم المص على ما يجيء انما يدل على ان
الصورة الجسمية الواحدة بالتشخص لا يكون موضوعًا للوحدة والكثرة فلا يقوم برهانًا كليًا على ان امرًا واحدًا بالشخص
لا يمكن ان يكون موضوعًا لهما لم لا يجوز ان يكون موضوعهما هيولى الماء الباقية بعينها في الحالين وقد اتصفت في
احدهما بالكثرة والاخرى بالوحدة وذلك كاف في اتحادهما محلاً فان قيل الهيولى ليست واحدة في حد ذاتها ولا
كثيرة ضرورة ان المتصف في حد ذاته باحدهما لا يمكن اتصافه في حد ذاته بالاخرى بل انما اتصفت بهما بالعرض
وعلى سبيل التبع للصورة الحالة فيها على طريقة وصف الشيء بما هو وصف لمجاوره كما يوصف الساكن في السفينة بالحركة
على سبيل التبع للسفينة فالموضوع الحقيقي الذي حل فيه الكثرة هو الصورة لا الهيولى اقول هي شبهة منشاها الاشتراك
اللفظي فان اتصاف شيء بامر في حد ذاته يطلق على معنيين احدهما في مقابلة الاتصاف بالعرض ومعناه ان يكون
ذلك الشيء نفسه موصوفًا بهذا الامر لا ان يكون الموصوف الحقيقي شيئًا آخر له تعلق بذلك الشيء فيوصف ذلك الشيء
بما هو وصف لمتعلقه كما يقال السفينة في حد ذاتها موصوفة بالحركة وساكنها موصوف بها بالعرض وثانيهما ان يكون
الاتصاف مقتضى ذات الموصوف كما يقال الاربعة في حد ذاتها زوج فذلك ثم قوله ان المتصف في حد ذاته باحدهما
لا يمكن اتصافه بالاخرى قلنا ممنوع فان السفينة قد يكون موصوفة في حد ذاتها بالحركة وقد يكون موصوفة في حد ذاتها بالسكون
وان اراد المعنى الثاني فمسلم لكن لا يقتضي ذلك ان لا يكون الموصوف الحقيقي للوحدة والكثرة هو الهيولى فان ذات
السفينة لا يقتضي الاتصاف بالحركة ولا الاتصاف بالسكون ومع ذلك يكون موصوفًا حقيقيًا بكل منهما وثانيهما
ان الكثرة ملتئمة من الوحدات فان حقيقة الكثرة الاثنين مثلاً وحدتان فليس هناك شيء يعتبر فيها سوى الوحدتين
واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها وتعريف الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم تعريف رسمي لها لا حد يفيد
تصور كنه الكثرة انما هو بتصور وحداتها فالوحدة مقومة للكثرة ومقوم الشيء يجامعه وجودًا وتعقلاً والمتقابلان
لا يمكن اجتماعهما وبما قررنا اندفع ما قيل من انه ان اريد ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة فمم اما بحسب
الخارج فلانهما اعتباران عقليان واما بحسب الذهن فلانا نتعقل الكثرة وهو كون الشيء بحيث ينقسم بدون تعقل
الوحدة وهو كونه بحيث لا ينقسم وان اريد معروض الكثرة متقوم بمعروض الوحدة بمعنى ان الكثير مؤلف يصدق على كل جزء

المنفصلة

فقوله الهيولى ليست في حد ذاتها واحدة وكثيرة ان اراد به المعنى الاول صح



منزلة واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فمسلم لكنه لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة العارضين
بل بين معروضيهما ولا نزاع في ذلك الا ترى انهم اتفقوا على ان المتقابلين بالذات اذا اخذا مع الموضوع كالفرس
واللافرس وكالبصير الاعمى وكالاب والابن وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما بالذات فكيف اذا اخذ نفس
الموضوعين واقول ان المعنى بامتناع الاجتماع للمتقابلين ان لا يتصف شيء واحد بهما اشتقاقًا في زمان واحد من
جهة واحدة على ما نص عليه الشيخ في المقالة السابعة من الفن الثاني في منطق الشفاء لا ان يكونا موجودين معًا والاجتماع
الذي للشيء مع مقومه ان يكونا موجودين معًا لا ان يتصف شيء واحد بهما اشتقاقًا ثم اقول الحق ان الوحدة والكثرة
متقابلتان بالذات تقابل التضاد اما انهما متقابلتان بالذات فلانا اذا نظرنا الى مفهوميهما وقطعنا النظر
عن كون احدهما علة للآخر او مكيالاً له جزمنا بان الشيء الواحد لا يكون في واحد من جهة واحدة واحدًا وكثيرًا
اصلاً واما انه بالتضاد فلانه ليس بالتضايف لان المتضايفين يجب ان يكونا متكافئين لا تقدم لاحدهما على الآخر
وجودًا ولا تعقلاً والوحدة لكونها مقومة للكثرة يجب تقدمها وجودًا وتعقلاً وايضًا يمكن تعقل الوحدة بدون
تعقل الكثرة واما المتقابلان الاخريان اعني تقابل السلب والايجاب وتقابل العدم والملكة فلان احد المتقابلين فيهما
يكون عدمًا للمقابل الآخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة لا تكون هي عدمًا للكثرة لامتناع تقوم الشيء بعدمه ولا
الكثرة عدمًا لها لامتناع تقويم الشيء بعدمه وما يتوهم من ان الضد لا يقوم الضد فمجرد دعوى لا دليل عليه سوى ان الضد
لا يجامع الضد والمقوم يجامع قومه وقد عرفت فساده مع ان الواقع خلافه الا يرى ان البلقة ضد لكل من السواد
والبياض مع انهما تقوماتها ثم معروضهما اي معروض الوحدة والكثرة قد يكون واحدًا فله اي
لمعروض الوحدة والكثرة جهتان بالضرورة لامتناع ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحدًا وكثيرًا معًا
كافراد الانسان مثلاً فانها كثيرة من حيث ذواتها وواحدة من حيث انها انسان فجهة الوحدة ان لم تقوم جهة
الكثرة اي لم تكن ذاتية لها بمعنى ما ليس بخارج عنها ولم يعرض لها اي لم يكن خارجة محمولة عليها وذلك
بان يكون خارجة غير محمولة عليها كما في وحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة من حيث التدبير فان المدبر
وهو جهة الوحدة بين النسبتين ليس مقومًا ولا عارضًا لهما لانه غير محمول عليهما اذ المدبر هو النفس او الملك لا نسبتاهما
فالوحدة عرضية لان اتصاف جهة الكثرة بالوحدة في هذا القسم انما يكون بالتبعية وبالعرض لا بالذات فان
اتصاف النسبتين في المثال المذكور بالوحدة من حيث التدبير انما هو بالعرض وبتبعية اتصاف النفس والملك بالوحدة من
حيث التدبير على طريقة وصف الشيء بوصف ما هو متعلق به وان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة كما في القطن والثلج

من حيث البياض فان القطن والثلج كثير بذاتيهما واحد من حيث انهما ابيض والابيض جهة الوحدة هو عارض لماهيتي القطن
والثلج اللذين هما جهة الكثرة وكما في وحدة الكاتب والضاحك من حيث انهما انسان فان الانسان وهو جهة الوحدة
بينهما عارض لهما بالمعنى المذكور اعني الخارج المحمول كانت جهة الكثرة موضوعات او محمولات عارضة لموضوع
واحد هو جهة وحدة تلك المحمولات او بالعكس اي معروضة لمحمول واحد هو جهة الوحدة لتلك الموضوعات فقوله
عارضة لموضوع صفة لقوله محمولات وقوله او بالعكس عطف عليه على انه صفة لقوله موضوعات على طريق اللف والنشر
من غير ترتيب يكون حاصل الكلام ان جهة الكثرة في هذا القسم اعني فيما يكون جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة ويسمى
الواحد بالعرض يكون في بعض الصور موضوعات لجهة وحدتها وفي بعض الصور يكون محمولات لجهة وحدتها وهم يسمون
الاول اتحادا بالمحمول والثاني اتحادا بالموضوع وانما تعين بعضها بالموضوعية وبعضها بالمحمولية مع ان العارض
بالمعنى المذكور مع معروضه يكونان متصادقين يجوز ان يكون كل منهما موضوعا للآخر والآخر محمولا له لان بعضها
بالطبع موضوع كالقطن والثلج في المثال الاول وبعضها بالطبع محمول كالكاتب والضاحك في المثال الثاني هذا
توجيه لكلام موافقا لما اشتهر بينهم من قسمة الواحد بالعرض الى الواحد بالموضوع والواحد بالمحمول وقيل معناه كانت
هناك محمولات عارضة لموضوع واحد او بالعكس اي موضوعات معروضة لمحمول واحد والاول كالكاتب والضاحك العارضين
للانسان الموضوع لهما فانهما اشتركا في ان كلا منهما محمول على الانسان والمحمولية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن
حقيقتهما والثاني كالقطن والثلج الموضوعين للابيض فانه قد عرض لكل منهما انه موضوع للابيض والموضوعية المتحدة
بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والتقرير على هذا الوجه حسن فان يجعل جهة الاتحاد في المثال الاول هو الانسان
وفي المثال الثاني الابيض فان الانسان لايق له انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز اقول لعمري
ما يقول هذا القائل لم لم يقل المص كانت سودا او بيضا وكانت هناك حمرا وصفرا الى غير ذلك مما لا اعتبار به مما يكون الجهة
الوحدة فيه عارضة وبم يعين من بينها هذان العارضان ما لكون هناك ولم يعاد في الكون هناك حتى قال المص
كان هناك موضوعات او محمولات بلفظ او وما توهمه من ان الانسان لايق له انه عارض للكاتب والضاحك
الا على سبيل التجوز ليس بشيء لان العارض يطلق في الاصطلاح حقيقة على ما هو محمول على الشيء وخارج عنه والانسان
بالنسبة الى الكاتب والضاحك كذلك فلا تجوز في اطلاق العارض على الانسان بهذا المعنى المراد ههنا وايضا فان
القوم عدوا الاتحاد بالموضوع قسما والاتحاد بالمحمول قسما آخر وهذا التوجيه يجعل الاتحاد بالموضوع راجعا
في الحقيقة الى الاتحاد بالمحمول وان فوقت اي ان كانت جهة الوحدة ذاتية لجهة الكثرة فوحدة جنسية

الكثرة

ان كانت جهة الوحدة جنسا لجهة الكثرة كوحدة الانسان والفرس من حيث انهما حيوان او نوعية ان كانت نوعا لهما
كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما انسان او فصلية ان كانت فصلا لهما كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما ناطق
وقد يتغاير معروضاهما لكن معروض الكثرة لا يتصور ان لا يكون معروضا للوحدة لان كل كثير فهو واحد من جهة ما
على ما سبق فالمقسم هو معروض الوحدة الذي لا يكون معروضا للكثرة ان موضوع مجرد عدم الانقسام لا غير
اي ما لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام واراد بالموضوع الذات يعني ان الذات الذي مفهومه مجرد عدم الانقسام
وحدة شخصية اي وحدته هو شخص من اشخاص مفهوم الوحدة فان مفهوم الوحدة واحد من حيث الذات كثير من جهة
الافراد فهو غير داخل في المقسم قيل الواحد بالشخص الذي لا يقبل القسمة الى الاجزاء المقدارية اما ان لا يكون له
مفهوم غير عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية فقوله موضوع مجرد عدم الانقسام اضافة بيانية اي موضوع هو
مجرد مفهوم عدم الانقسام اقول فيه نظر لان مفهوم عدم الانقسام لا يكون هو الوحدة الشخصية بحال والشارح قوله
اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية معناه ان الوحدة الشخصية ذات مفهوم عدم
الانقسام وقد فرع عليه كون اضافة الموضوع بيانية وهو يقتضي ان يكون الوحدة نفس مفهوم عدم الانقسام
بقول مطلق اي وحدة معبر عنها بقول مطلق من غير ان يقيد وحدة النقطة او المفارق او غير ذلك ولا نقطة
شخصية ان كانت له مفهوم زايد ذو وضع اقول هكذا وقعت العبارة في النسخ والصواب ان يقال والا فنقطة
ان كان ذا وضع يعني ان لم يكن موضوع مجرد عدم الانقسام وذلك بان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام فهو نقطة ان
كان ذا وضع او مفارق ان لم يكن ذا وضع هذا ان لم يقبل الموضوع الوحدة القسمة والا اي وان
قبل القسمة فهو مقدار شخصي ان قبل القسمة بالذات او جسم شخصي ان لم يقبل بالذات وهذا بناء على مذهبه
في نفي الهيولى فلا يرد النقض بها لكن يرد النقض بما يحل في احدهما حلول سريان بسيط ان لم ينقسم الى اجسام
مختلفة بالحقائق او مركب ان انقسم اليها وفي جعل الجسم المركب من هذا القبيل نظر لان الكلام في معروض الوحدة
الذي لا يكون معروضا للكثرة والجسم المركب واحد من حيث الذات كثير من حيث الاجزاء وبعض هذه الاقسام
اولى من بعض بالوحدة يعني ان الوحدة مقول بالتشكيك على ما تحته فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد
بالنوع وهو من الواحد بالجنس وفي الواحد بالجنس تفاوت بحسب مراتبه وكذا الواحد بالفصل يتفاوت بحسب مراتبه وفي الواحد
بالشخص ما لا ينقسم اولى بالوحدة مما ينقسم وكل ذلك اولى من الواحد بالعرض ثم الواحد بالعرض الخاص اولى من الواحد بالعرض
العام وكل ذلك اولى من الواحد بالوحدة العرضية وكذا الكثرة مقولة بالتشكيك لكونها في كل عدد اشد منها فيما دونه

والهوهو لفظ مركب جعل اسما فعرّف باللام والمراد به الحمل الايجابي بالمواطاة على هذا النحو اي على نحو الوحدة فكما ان
بعض افراد الوحدة اولى من البعض بالوحدة كذلك بعض افراد الحمل اولى من البعض بالحملية على ما سبق وقيل معناه ان
هوهو وهو ان يكون للشيئين وحدة من وجه على نحو الوحدة في الانقسام الى الاقسام المذكورة فكما ان جهة الوحدة
اما مقومة او عارضة فكذلك جهة هوهو جميع اقسام الوحدة متحقق في اقسام هوهو لكن ينبغي ان يعتبر في هوهو الكثرة
فانه لا يتصور بدون الكثيرة فلا يتصور في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد بخلاف الوحدة فانها يتصور في الشخص
الواحد من حيث هو شخص وانت خبير بان الهوهو اذا اريد به المعنى الذي ذكره يكون انقسامه الى الاقسام المذكورة

اقول ان ذكر

باعتبار انقسام ما فيه الوحدة فهو بالحقيقة انقسام للوحدة وكذلك كل مفهوم اخر اعتبر فيه الوحدة بل كل مفهوم اعتبر فيه
مفهوم آخر ينقسم هو باعتبار انقسام هذا المفهوم الآخر فالتعرض لخصوصيته هوهو يكون قليل الجدوى والله هذا الكلام
بعد ذكر الوحدة الشخصية واقسامها مع انها لا يندرج هوهو غير ملايم والوحدة في الوصف العرضي والذاتي
يتغاير اسماؤها بتغاير المضاف اليه فان الوحدة في النوع يسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة
وفي الكم مساواة وفي الوضع موازاة وفي الاضافة مناسبة وفي الاطراف مطابقة والاتحاد مع اتحاد الاثنين
بان يكون هناك شيئان فيصير الشيئان واحدا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا جمع الماءان في اناء واحد او الاجتماعية
كما امتزج الماء والتراب فصار طينا او الكون والفساد كالماء والهواء صارا بالغليان هواء واحدا او الاستحالة
كلون الجسم كان سوادا او بياضا فصار سوادا جائز بل واقع واما اتحاد الاثنين بان يصير شيء بعينه من غير ان يزول عنه
شيء او ينضم اليه شيء شيئا آخر كان يكون هناك زيد وعمرو مثلا فيتحدا بان يصير زيد بعينه عمروا وبالعكس فذلك ممتنع
لوجهين الاول انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وان كان احدهما فقط موجودا كان هذا
فناء لاحدهما وبقاء للآخر وان لم يكن شيء منهما موجودا كان هذا فناء لهما وحدوث ثالث والكل خلاف المفروض و
اعترض بانا لا نم انهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم لو لم يكونا موجودين لوجود واحد ودفع بان
هذا الوجود الواحد اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للآخر او غيرهما فيكون فناء لهما و
حدوث ثالث واجيب عن هذا الدفع بانهما موجودان لوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين صارا واحدا ولا يلزم
ان يكون واحد بعينه حالا في محلين لانا نقول انما يلزم ذلك ان لو لم يتحد ذاتاهما وكان هناك ذاتان واحد بوجود واحد

اقول بوجه آخر

وليس كذلك بل هما قد اتحدا ذاتا ووجودا الثاني انهما قبل الاتحاد لو كان كل واحد منهما متشخصا بتشخص امتاز به عن الآخر
فان بقي ذلك التشخص بعد الاتحاد كانا اثنين لا واحدا اذ الفرض ان كل واحد متشخص بتشخص امتاز به عن الآخر فهما



شخصان متمايزان لا واحد وان لم يبق ذلك التشخص بعد الاتحاد فقد زال عنهما تشخصهما ضرورة زوال الشخص بزوال تشخصه
فيكون هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر او فناء لهما وحدوث ثالث لا يمكن ان نبني على قياس ما مر في الوجود انهما بعد
الاتحاد متشخصان بتشخص هو نفس التشخصين الاولين لان كلا من التشخصين الاولين كان قد امتاز به احد الاثنين
عن الآخر وهذا التشخص لا يمتاز به احدهما عن الآخر فلا يكون هو نفسهما فالهوهو يستدعي جهتي تغاير واتحاد
على ما سلف من ان الحمل الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين من وجه والا كان حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما من وجه
آخر والا كان حملا للشيء على نفسه والوحدة ليست بعدد لان العدد لكونه كما يقبل الانقسام والوحدة لا تقبله
ومن جعلها عددا اراد بالعدد ما يدخل تحت العدد فالنزاع لفظي مبداء للعدد المتقوم بها لا غير يعني ان كل
عدد متقوم بوحداته لا بما دونه من الاعداد فان الستة مثلا متقومة بالوحدة ست مرات لا بثلثة وثلثة فان تقومها
بهما ليس باولى من تقومها باربعة واثنين ولا من تقومها بخمسة وواحدة فان تقومت ببعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان
تقومت بالكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقومها فيستغنى به عما عداه فان قيل جاز
ان يكون كل واحد منها مقوما لها لا باعتبار القدر المشترك بين جميعها اذ لا مدخل في تقومها لخصوصياتها قلنا القدر
المشترك بينها الذي هي الحقيقة الستة وهو الوحدات كما ذكره اعراف بالمطلوب لا يقال تقومها بالوحدات ايضا ليس اولى من
تقومها بالاعداد فيعود المحذور اعني الترجيح بلا مرجح لانا نقول التقوم بالوحدات راجح باعتبار انه لازم على كل حال
وانه يمكن تصور كل عدد مع الغفلة عما دونه من الاعداد فان العشرة مثلا اذا تصورت وحداتها من غير شعور
بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا في
حقيقتها واذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد ثم تحصل انواع لا يتناهى
بتزايد واحد واحد فان الاثنين اذا اضيف اليه وحدة يحصل ثلثة وهي نوع آخر من العدد واذا اضيف اليها وحدة
اخرى تحصل اربعة وهي نوع آخر وهكذا كل نوع اذا زيد عليه وحدة يحصل نوع آخر والتزايد لا يتناهى الى حد لا يزاد
عليه فلا تنتهي الانواع الى نوع لا يكون فوقه نوع آخر مختلفة الحقايق اي انواع العدد لاختلافها باللوازم كالصمم
والمنطقية والتركيب والاولية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وكل واحد منها اي من انواع العدد
امر اعتباري لتقومه بالوحدة التي هي امر اعتباري لما مر من الضابطة يحكم به اي بكل النوع من العدد
العقل على الحقايق اذا انضم بعضها الى البعض في العقل انضماما بحسبه اي بحسب ذلك النوع من العدد مثلا اذا
انضم واحد يحكم العقل بالاثنين عليهما واذا انضم اليهما واحد آخر يحكم العقل بالثلثة عليهما وهكذا والوحدة فلا يعرض

بذاتها ومقابلها فاتريق وحدة واحدة وعشرة واحدة فان كل ما له وجود ذهنا او خارجا فله وحدة ما ولو بالاعتبار
كما تبين ان الوحدة تساوق الوجود ولا تتسلسل الوحدات بل ينقطع بانقطاع الاعتبار على ما عرفت في امثاله من
الامور الاعتبارية وقد يعرض لها شركة فان وحدة زيد يشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة فيتخصص
اي يتميز كل منها عن الاخرى بالمشهوري اي بما اضيف هي اليه فان وحدة زيد يمتاز بزيد عن وحدة عمرو وكذا
وحدة عمرو يمتاز بعمرو عن وحدة زيد وسيجي ان معروض الاضافة يسمى مضافا مشهوريا لا يتوقف الوحدة نفسها تثبت
اضافة حتى يكون معروضها مضافا مشهوريا غاية الامر انه يعرض لها اضافة الى معروضها الا انا نقول تلك الاضافة
كما يعرض للوحدة يعرض لموضوعها ايضا وبهذا الاعتبار يسمى موضوعها مضافا مشهوريا وذكر في شرح هذا المحل ما يقتضي
منه العجب وكذا المقابل يعني ان الكثرة ايضا يعرض لها شركة وتميز عن شاركها لمعروضها ويضاف الوحدة
الى معروضها باعتبارين والى مقابلها بثالث اي الوحدة يعرض لها اضافات ثلث اثنان بالقياس الى معروضها
واحدة منها باعتبار انها وحدة له وثانيتها باعتبار حلولها فيه والاضافة الثالثة بالقياس الى الكثرة وهي انها مقابلة
للكثرة اقول ان الاضافتين الاولى والثانية بالحقيقة اضافة واحدة لا تفاوت بينهما الا بالعبارة وان عروض هذه
الاضافات لا اختصاص له بالوحدة والكثرة بل كل صفة مع موصوفها بتلك الحالة وكذا المقابل اي الكثرة يعرض
لها هذه الاضافات الثلث فانها كثرة لمعروضها وحالة فيه ومقابلة للوحدة ويعرض له اي لمقابل الوحدة ما
يستحيل عروضه لها اي للوحدة واراد بها هنا معروضها من التقابل المتنوع الى انواعه الاربعة
اعني التقابل السلب والايجاب وهو راجع الى القول والعقد والملكة والعدم وهو الاول ماخوذ باعتبار
خصوصية ما وتقابل الضدين وهما وجوديان ويتعاكس هو وما قبله في التحقيق والمشهورية وتقابل
التضايف قال الحكماء الاثنان ان كانا متشاركين في تمام الماهية فهما مثلان والا فمتخالفان والمتخالفان اما متقابلان
او غير متقابلين والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة فخرج
بقيد التخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما
ودخل بقيد وحدة الجهة مثل الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما باعتبار جهتين وبقيد وحدة المحل المتقابلين اذا امكن
اجتماعهما في الوجود كبياض الرومي وسواد الحبشي واما التقييد بوحدة الزمان فمستدرك لان الاجتماع لا يكون الا في
زمان واحد الا انه تدقيق ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان في ذات واحدة وان كانا في وقتين فصرح بوحدته دفعا
لتوهم التجوز في الاجتماع ثم المتقابلان اما ان يكون احدهما عدما للاخر اولا والاول ان اعتبر فيه نسبتهما الى قابل لما اضيف





اليه العدم فعدم وملكة فان اعتبر قبوله له بحسب شخصه في وقت اتصافه بالامر العدمي فهو العدم والملكة المشهوران كالكوسجية فانها
عدم اللحية عمن من شانه في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا فان الصبي لا يقال له كوسج وان اعتبر قبوله فهو اعم من ذلك بان لا يقيد
بذلك الوقت كعدم اللحية عن الطفل او يعتبر قبوله بحسب نوعه كالعمى للاكمه او جنسه القريب كالعمى للعقرب او البعيد كعدم
الحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم الذي هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية فهو العدم والملكة الحقيقيان
وان لم يعتبر فيه نسبتهما الى قابل فسلب وايجاب فظهر مما ذكرنا ان المتقابلين تقابل العدم والملكة انما يمتاز عن المتقابلين
تقابل السلب والايجاب باعتبار النسبة الى المحل القابل وهذا معنى قوله وهو الاول ماخوذ باعتبار خصوصية ما والثاني
ان لم تعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر فهو المتضايفان والا فهو الضدان المشهوريان وقد يشترط في الضدين
ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما متخالفان متباعدان في الغاية دون الحمرة والصفرة
اذ ليس بينهما ذلك الخلاف والتباعد فيسميا بالمتغايرين والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين وقد علم مما
ذكرنا ان الحقيقي من التضاد اخص من المشهوري منه والحقيقي من تقابل العدم والملكة اعم من المشهوري منه على عكس
تقابل التضاد وهذا معنى قوله ويتعاكس هو وما قبله في التحقيق والمشهورية والمشهور في تقسيم المتقابلين انهما اما
وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان اولا فالمتضادان
وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجود فهما العدم والملكة اولا
فهما السلب والايجاب واعترض عليه اولا بجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب بان العدم المطلق لا تقابل نفسه
ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف لا تقابل العدم المضاف لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه
العدمان واما العمى فهو انتفاء البصر عما هو قابل له فان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه ولا اعتبار
لحرف السلب والتقابل بحاله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب اقول فيه نظر اما اولا فلانه
يجوز ان يكون احد العدميين مضافا الى الاخر وعلى تقدير عدم الاضافة يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما اعني المفهومين
اللذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير وعلى تقدير الواسطة فارتفاع
ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما ان لو كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان احد المتقابلين
تقابل العدم والملكة فلا اذ العدم والملكة قد يرتفعان كلاهما كعدم الحول عما من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر
فان ملكتيهما اعني قابلية البصر والحول كلاهما منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدمين فيه وذلك لان عدم الحول فقد
شرط ان يكون احول والجدار ليس من شانه ان يكون احول وعلى كل من التقادير الثلثة لا يصح قوله لا اجتماعهما في كل
عما من شانه ان يكون اعم

موجود مغاير لما اضيف اليه العدم وامّا ثانيًا فلان قوله ان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه غير صحيح
لان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل انتفائه وتعقل سلب انتفاء البصر متوقف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما وان
كانا متلازمين فليس الاختلاف بينهما بمجرد حرف السلب في اللفظ فقط حتى لا يعتد به وامّا ثالثًا فلان مفهوم اللاعمى
اعمّ من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعمّ مقابل لمفهوم العمى في نفسه سواء كان انتفاء
مفهوم العمى بسلب عدم البصر او بغيره اذ مع قطع النظر عما ذكره من التفصيل يحكم العقل بالتقابل بينهما وبما عدّ من ان
وامّا انتفاؤه لكذا او لكذا فاخصّ من مطلق انتفائه والاحكام الخاصة بالخاص لا يلزم طبيعة العام وامّا رابعًا
فلانّ قوله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالسلب والايجاب ان اراد به ان تقابل اللاعمى بمعنى سلب القابلية
مع العمى تقابل السلب والايجاب فذلك مم ولو سلّم فمقصود المعترض حاصل اذ غرضه ان يثبت تقابلا بين العدميين وان
اراد ان تقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل السلب والايجاب فذلك مسلّم لكن لا كلام فيه انما الكلام في تقابل
سلب قابلية البصر مع عدم البصر عما من شأنه ان يكون بصيرا وثانيا بان عدم اللازم تقابل وجود الملزوم وليس داخلا
في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي واجيب بان المتقابلين
تقتسمان الى محل واحد ولا شك ان عدم اللازم ووجود الملزوم متخالفان في المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام في
وجود الملزوم لمحل وانتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وعلى ما ذكرنا
من التقسيم يدخل العدميان اذا كان احدهما مضافا الى الآخر كالعمى واللاعمى في السلب والايجاب واذا لم يكن احدهما مضافا
الى الآخر كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير في المتضادين وكذا الوجودي والعدمي اذا لم يكن العدمي عدما للوجودي
كوجود الملزوم وعدم اللازم يدخلان في المتضادين وعلى هذا الاصح قول المص وهما يعني المتضادين وجوديان ثم ان
بعضهم اعتبروا في تعريف المتقابلين الموضوع بدل المحل وارادوا به المحل المستغني عن الحال ولذلك صرحوا بان لا تضاد في
الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر آخرون المحل مطلقا بدل الموضوع على ما ذكرنا ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور
النوعية للعناصر وظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما في ذات واحدة على ما ذكره بعض هو امتناع الاجتماع بحسب
الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع بحسب الصدق قد يسمى تباينا فلا يدخل نحو الانسان والفرس
في تعريف المتقابلين بخلاف البياض واللابياض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل فان قيل من التقابل ما يجري
في القضايا كالتناقض والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا
لا شيء من الحيوان بانسان على ما قال الشيخ في الشفا ليس الكلي السالب يقابل الكلي الموجب مقابلة بالتناقض بل هو مقابل له من حيث

هو



هو سالب لمحموله مقابلة اخرى فلنسم هذه المقابلة تضادا اذ كان المتقابلان بهذا لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان
كذبا كالاضداد في اعيان الامور انتهى كلامه مع انه لا يتصور اعتبار ورود القضايا على محل قلنا نعتبر نسبة القضية
موردا ومحلا لثبوت المحمول وعدم الثبوت اذ المراد من الحلول ههنا ما يعم حلول الاعراض في محالها والصور
في موادها وما هو باعتبار اتصاف المحل بالامور الاعتبارية قال الشيخ في الشفا ان المتقابلين بالايجاب والسلب
ان لم يحتملا الصدق فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس فان اطلاق هذين
المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد محال وقال المص من التقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب وجود اي
معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود اي معنى كان سواء كان لا وجوده
في نفسه او لا وجوده لغيره اقول وبما نقلنا يظهر اندفاع ما قيل اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر معه صدقه على شيء فيكون
اللافرس سلبا لذلك الصدق وح امّا ان يكون النسبة بالصدق جزئية فهما في المعنى قضيتان بالفعل وتقييدية
فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا ولا وقوعها سلبا فيرجعان بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر
مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق على شيء فيكون مفهوم اللافرس ح هو مفهوم كلمة لا مقيدة بمفهوم الفرس
وكلاهما في الحقيقة بهما اذ لا يتصور ورود سلب او ايجاب الا على نسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم تعتبر معه نسبة
الى مفهوم آخر ولا نسبة مفهوم آخر اليه لم يمكن لك ادراك وقوع او لا وقوع يتعلق بذلك المفهوم الواحد كما يشهد به
البديهة فمفهوما الفرس واللافرس المأخوذان على هذا الوجه متباعدان في انفسهما غاية التباعد ومتدافعان على ذات واحدة
فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مرّ ان المعتبر في المتقابلين هو المحل او الموضوع وليس لمفهومي الفرس واللافرس
حلول في محل فلا تقابل بينهما قلت ننقل الكلام الى مفهومي البياض واللابياض المأخوذين على الوجه الاخير فبينهما
تقابل خارج عن الاقسام الاربعة لان حاصل هذا الكلام ان السلب والايجاب في تقابل السلب والايجاب انما يراد
بهما ادراك الوقوع واللاوقوع فلا يتصور ورودهما الا على نسبة وعليه مبنى قول المص وهو راجع الى القول والعقد
حتى ان الايجاب والسلب امران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية انتهى فاذا حصلا في العقل كان كل
منهما عقدا اي اعتقادا واذا عبر عنهما بعبارة كان كل من العبارتين قولا فمثل مفهومي البياض واللابياض اذا لم يعتبر
معهما نسبة لا يتصور فيهما سلب ولا ايجاب فيكونان متقابلين غير تقابل الايجاب والسلب وظ انه ليس من الاقسام الباقية
فيوجد تقابل خارج عن الاقسام الاربعة وبما نقلنا عن الشيخ من معنى الايجاب والسلب المراد ههنا يضمحل ذلك الاشكال
بالكلية فان قلت تقابل الموجبة الكلية كقولنا كل انسان حيوان مع السالبة الكلية كقولنا لا شيء من الانسان بحيوان

تقابل الايجاب والسلب لان الحكم في الاول بوجود الحيوانية للانسان وفي الثاني بلا وجود الحيوانية للانسان فلم عده الشيخ من
تقابل التضاد قلت يجب ان يكون في تقابل السلب والايجاب احد المتقابلين عدما ورفعا للمقابل الآخر على ما علم من
التقسيم فاذا رفع الايجاب الكلي كان ذلك سلبا جزئيا لا سلبا كليا فان السلب الكلي هو رفع الايجاب الجزئي ولا يكون
رفعا للايجاب الكلي فالسلب الكلي مع ايجاب الكلي متقابلان ليس احدهما عدما للآخر ويمكن تعقل احدهما مع قطع النظر
عن الآخر فهما متضادان على ما يخرج من التقسيم الذي ذكرناه اقول فظهر فساد ما قيل ان اطلاق الضد على الكلية لاجل
المشابهة مع الضد من حيث امتناع الاجتماع مع جواز الارتفاع لا لان التقابل بين الكليتين تقابل التضاد حقيقة
بل هو قسم من تقابل السلب والايجاب الذي هو اعم من التناقض ولعل منشأه ما وقع في عبارة الشيخ على ما نقلناه آنفا
من قوله فلنسم هذه المقابلة تضادا اذ كان المتقابلان بها لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد
في الاعيان الامور ومقصود الشيخ ان تضاد الكليتين تضاد بين الامور العقلية لانهما بين النسب الحكمية التي هي امور
عقلية يشبه التضاد بين الامور العينية كالسواد والبياض ولما كان ههنا مظنة ان يقال ان التضايف جنس للتقابل
فانه يصدق عليه وعلى غيره من المفهومات كالتجاور والتماس وغيرهما فكيف يكون قسما منه مندرجا تحته فاجاب بقوله
ويندرج تحته اي تحت التقابل الجنس اي التضايف باعتبار عارض يعني ان مفهوم التضايف قد عرض له
مفهوم التقابل فمفهوم التضايف من حيث هو اعم من مفهوم التقابل من حيث انه معروض لحصة من التقابل اخص منه على قياس كون
مفهوم الكلي من حيث هو هو اعم من مفهوم الجنس ومن حيث انه معروض لمفهوم جنس تحته اخص بالحقيقة يكون المعروض اعم
والعارض اخص فاذا اخذ المعروض من حيث انه معروض لذلك العارض كان اخص منه وقد يجاب بان مفهوم التقابل
من حيث هو هو فرد من افراد التضايف واخص منه واما من حيث الصدق والحمل فانه اعم منه ولا استحالة في اندراج مفهوم
من حيث هو هو تحت آخر وعدم اندراجه فيه من حيث الصدق على افراده كالحيوان فانه بحسب مفهومه مندرج تحت الجنس وان
لم يندرج تحته من حيث الصدق بل يصدق على ما لا يصدق عليه الجنس كزيد مثلا فليس يلزم من اندراج مفهوم تحت آخر
وكونه فردا من افراده اندراج افراد ذلك المفهوم تحت الآخر وكذا الحال بين مفهومي المقابل والمضاف فان مفهوم المقابل
من حيث صدقه على افراده اعم من المضاف ومن حيث هو مندرج تحت المضاف وفرد من افراده اخص منه فان قلت ما
ذكرتم انما يظهر اذا كان المفهوم الآخر اعني المندرج فيه عرضيا للمندرج كما في المثال المذكور واما اذا كان ذاتيا له كما في
بحثنا فلا اذ من المستحيل ان لا يصدق ذاتي الشيء على ما يصدق عليه ذلك الشيء قلت اذا كان التضايف ذاتيا لمفهوم
التقابل الذي هو عارض لاقسامه لم يلزم صدق التضايف الا على عارض تلك الاقسام او عليها من حيث انها معروضة

لذلك

لذلك العارض واما صدقه على تلك الاقسام في انفسها فكلا وبذلك تم مقصود ما هكذا قيل واقول فيه نظر لان مقصود السائل
ان التضايف لكونه ذاتيا للتقابل يصدق عليه التقابل فان صدق التقابل على اقسامه انفسها يستلزم صدق التضايف ايضا
بالحمل عليها انفسها ولا اثر في ذلك لكون التقابل عارضا لاقسامه غاية ما في الباب ان يكون صدقهما على الاقسام
صدقا عرضيا وقد يقال اراد بالجنس مفهوم التقابل والضمير في قوله ويندرج تحته راجع الى التضايف يعني ان مفهوم التقابل
جنس لاقسام الاربعة ومع ذلك مندرج تحت احد اقسامه اي التضايف وذلك باعتبار عارض فان مفهوم التقابل قد عرض له
مفهوم التضايف فمفهوم التقابل من حيث هو هو اعم من مفهوم التضايف وجنس له ومن حيث انه معروض لحصة من التضايف
اخص منه لكن يشكل ح قوله ومقوليته بالتشكيك اي مقولية التقابل على اقسام الاربعة بالتشكيك بناء على
ما اشتهر من ان المشكك لا يكون ذاتيا لما تحته فاما ان يقال ان ذلك لم يثبت خصوصا في الماهيات الاعتبارية او يقال
اطلق الجنس على الاعم الخارجي ويستدل على ان التقابل ليس جنسا لاقسامه بان تعقلها بالكنه لا يتوقف على تعقله تعقله
وهذا ظ في التضايف كما ان التوقف ظ في التضاد واما في الباقيين فتردد قال الامام انا قد نعقل ماهية المضافين
وان لم يخطر ببالنا امتناع اجتماعهما وذلك يعرفنا عدم تقوم المضافين بالتقابل وظ ان هذا انما يدل على ان التقابل
ليس ذاتيا لذوات المتقابلات كالسواد والبياض مثلا ولا كلام فيه وانما الكلام في انه هل ذاتي لاقسامه التي هي عوارض
تلك الذوات واشدها فيه السلب يعني ان تقابل السلب والايجاب اشد في مفهوم التقابل مما سواه من اقسام التقابل
واستدل على ذلك بوجوه الاول ان منافي الشيء اما رفعه او ما يستلزم رفعه لان ما عداهما يجوز اجتماعه مع ذلك الشيء
قطعا ولا شك ان منافاة رفع الشيء معه انما هي لذاتيهما ولذلك اذا لاحظهما العقل مع قطع النظر عما عداهما تفصيلا
واجمالا حكم بالمنافاة بلا توقف وان منافاة مستلزم رفعه معه انما هي لاشتماله على رفعه اذ لولا اشتماله عليه لم ينافيه قطعا
فالمستلزم لرفع الشيء انما ينافيه على سبيل التبع لا للذات ولذلك اذا لاحظ العقل مفهوما ولاحظ معه مفهوما آخر
مغايرا لرفع المفهوم الاول لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما لكن قد يكون مفهوم الآخر ظاهر الاستلزام
لرفع المفهوم الاول فبمجرد ملاحظته يشعر بالاستلزام اجمالا ولا يشعر بهذا الشعور الاجمالي فيغلط ويظن ان الحكم بالمنافاة
لذاتي المفهومين ولذلك قيل ههنا انا اذا اعتقدنا ان هذا شر وقطعنا النظر عن جميع المعاني الخارجة عن مفهومه منع
ذلك لذاته من اعتقاد انه خير ويظهر مما ذكرنا ان المنافاة الذاتية انما هي بين الايجاب والسلب وان المنافاة فيما
عداهما بتبعية منافاتهما فيكون التقابل فيهما اشد واقوى الثاني ان سلب الخير مثلا لا ينافيه اثبات الشر لصدقهما على
ذات واحدة ولا ينافيه ايضا سلب الشر اذ قد يصدقان على ذات واحدة بل لا ينافيه الا ايجاب الخير واذا انحصر منافي

سلب الخير في ايجابه وكانت المنافاة متحققة من الجانبين الحصر منافي ايجاب الخير في سلبه لا الحصر منافي ايجابه في سلبه كان
التقابل بين السلب والايجاب اقوى من التقابل بين الضدين واعترض عليه بانه لا يلزم من صدق قولنا لا ينافي سلب
الخير الا ايجابه ان يصدق قولنا لا ينافي ايجاب الخير الا سلبه لكون المنافاة متحققة من الجانبين لا يقتضي الا ان
ايجاب الخير ينافيه سلبه واما انحصار منافيه في السلب فكلا اولا ترى ان ايجاب الشر ينافي ايجاب الخير ولئن سلم
انحصار منافي ايجاب الخير في سلبه لزم ان لا يكون تقابل السلب والايجاب اقوى اذ التقدير انه ليس هناك منافاة اخرى
والاقوى لا بد له من شيء هو اقوى منه الثالث ان للخير مثلا عقدين عقد انه خير وعقد انه ليس بشر والاول ذاتي للخير و
الثاني عرضي له لانه خارج عن حقيقة الخير وعقد انه ليس بخير رافع لعقد انه خير وعقد انه شر رافع لعقد انه ليس بشر والرافع
للامر الذاتي اقوى معاندة من الرافع للامر العرضي ورد ذلك بان العرضي اذا كان لازما كان رافعه رافعا للملزوم ايضا
وان لم يكن لازما لم يكن رافعه منافيا لمعروضه لا يقال ان الرافع بلا واسطة يكون اقوى من الرافع بواسطة لافتقاره في التأثير
الى غيره لانا نقول النار القوية تسخن بالواسطة تسخينا اقوى من تسخين النار الضعيفة المباشرة فلم لا يكون الحال
هناك كذلك وفي بعض النسخ واشدها فيه الثالث بدل قوله واشدها فيه السلب ووجه بان التضاد مشروط بغاية الخلاف
وهي غاية في امتناع الاجتماع ورد بانه لا يتصور غاية خلاف فوق التنافي الذاتي بان يكون احدهما صريح سلب الاخر
مع ان ذلك الاشتراط انما هو في التضاد الحقيقي والثالث انما هو التضاد المشهوري على ما سبق وقيل لان اجتماع الضدين
يشتمل على اجتماع السلب والايجاب مع زيادة فان اراد بالزيادة غاية الخلاف فامره ما مر وان اراد اعم من ذلك فالعدم
والملكة والتضايف ايضا كذلك وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع في التشكيك هو التضاد لان قبول القوة والضعف في اصنافه
من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف البواقي **ويقال**
**للاول التناقض** يعني تقابل الايجاب والسلب مطلقا سواء كان بين المفردات او بين القضايا يسمى بالتناقض و
ما وقع في كتب المنطق من ان التناقض اختلاف القضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق احديهما كذب الاخرى فاعترض
عليه بعض المحققين بان التناقض كما يقع بين القضايا يقع بين المفردات فاختصاص الاختلاف في الحد بالقضيتين
يخرجه عن الجمع ثم اعتذر بان المراد هو التناقض بين القضايا لان الكلام في احكامها وانما خصصوا الجنس بالتناقض
بين القضايا وان وجب ان يكون مباحثهم عامة منطبقة على جميع الجزئيات لان عموم مباحثهم انما يجب ان يكون بالنسبة الى
اغراضهم ومقاصدهم ولما لم يتعلق لهم بالتناقض بين المفردات غرض يعتد به بل جل غرضهم انما هو في التناقض بين
القضايا حيث صار قياس الخلف الموقوف على معرفته عمدة في اثبات المطالب في العلوم الحقيقية بل وفي اثبات احكامهم

من العكوس

من العكوس وانتاج الاقيسة لا جرم خصصوا نظرهم بالتناقض بين القضايا ونبهوا في تعريفهم اياه على ذلك وكذلك تعريفهم
المتناقضين بالمفهومين المتنافيين لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا مبني على ما ذكرنا اقول بما ذكرنا ظهر فساد ما قيل ان
مفهوم الانسان مثلا اذا لم يعتبر معه صدقه على شيء وضم اليه حرف السلب حصل هناك مفهومان لا يمكن صدقهما على ذات
واحدة في زمان واحد من جهة واحدة ولا يمكن ارتفاعهما كما عرفت في مباحث عدول القضايا فلا يكونان متناقضين
لانهما المفهومان المتنافيان لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا لما ذكرنا من ان مرادهم بذلك هو التناقض بين القضايا
وكذا فساد ما قيل بعد ذلك نعم ان فسر المتناقضان بالمفهومين المتنافيين لذاتيهما وادعي ان التنافي اما في التحقق
والانتفاء كما في القضايا واما في المفهوم فانه اذا قيس احدهما الى الاخر كان في نفس الامر اشد بعدا عنه عن جميع ما سواه كان
الانسان واللاانسان المأخوذان على الوجه المذكور متناقضين وبهذا المعنى قيل نقيض كل شيء رفعه سواء
كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء لانا قد ذكرنا انهم يسمون تقابل السلب والايجاب مطلقا سواء كان بين المفردات او
بين القضايا بالتناقض وظاهر انه لا حاجة في تسميته معنى بلفظ الى تفسير ذلك اللفظ بمعنى اخر يساوي ذلك المعنى و
**يتحقق التناقض في القضايا بشرائط ثمان** يعني ان تحقق التناقض في المفردات لا يتوقف على
شرط فان كل مفهوم دخل عليه حرف السلب يكون نقيضا له من غير اشتراط في ذلك بشرط يتوقف هو عليه بخلاف التناقض
في القضايا فانه لا يتحقق الا بوحدات ثمان وحدة الموضوع ووحدة الزمان ووحدة المحمول ووحدة المكان ووحدة
الشرط ووحدة الاضافة ووحدة الجزء والكل ووحدة القوة والفعل لجواز صدق النقيضين او كذبهما عند اختلال
في شيء منها كما في قولنا زيد قائم وعمرو ليس بقائم او زيد كاتب وليس بنجار او زيد ضاحك نهارا وليس بضاحك ليلا او زيد جالس
في السوق وليس بجالس في الدار والجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض وليس بمفرق بشرط كونه اسود او زيد اب لعمرو
وليس باب لبكر او الزنجي اسود بعضه وليس باسود كله او الخمر مسكر بالقوة وليس بمسكر بالفعل فيصدقان او يكذبان معا
**وهذا** اي الاشتراط بتلك الشرائط الثمان انما هو **في القضايا الشخصية وفي القضايا المحصورة فيشترط**
**تاسع** وفي بعض النسخ **بشرط تاسع** اي يشترط فيها شرط تاسع **وهو الاختلاف فيه** اي في الحصر بان احدهما
كلية والاخرى جزئية **فان القضية الكلية ضد القضية الكلية** على ما مر تحقيقه فيجوز مع تحقق
الشرائط الثمانية كذبهما لجواز كذب الضدين كقولنا كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان والجزئيتان صادقتان
كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان **وفي الموجهات يشترط شرط عاشر وهو الاختلاف في**
**الجهة ايضا** اختلافا بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا بان يكون احديهما صادقة والاخرى كاذبة لا محالة

ولم يكن الاختلاف في الجهة لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الامكان مع تحقق الشرائط التسع المذكورة اذ يصدق بعض الانسان بالامكان كاتب ولا شيء من الانسان بالامكان بكاتب ويكذب بعض الانسان بالضرورة كاتب ولا شيء من الانسان بالضرورة بكاتب ولو كان الاختلاف في الجهة ولم يكن الحيثية المذكورة لم يتحقق التناقض فان الممكنة والمطلقة مع تحقق الشرائط التسع المذكورة لا يتناقضان في المادة المذكورة مع ان الممكنة والضرورية في المادة المذكورة وذلك لان الاختلاف فيهما بحسب الجهة بالحيثية المذكورة وكذا المطلقة مع الدائمة في المادة المذكورة تتناقضان والسر في ذلك ان نقيض القضية رفعها بعينها فاذا اعتبر في احدى القضيتين جهة من الجهات كالضرورة والامكان والدوام والاطلاق فلا بد ان يعتبر في نقيض تلك القضية رفع تلك الجهة ولا شك ان رفع جهة من الجهات لا يكون من جنس تلك الجهة فان رفع الضرورة لا يكون ضرورة بل امكانا وبالعكس ورفع الدوام لا يكون دواما بل اطلاقا وبالعكس فعلم ان اختلاف الجهة لا بد منه في اخذ النقيض ولان رفع الضرورة كما لا يكون ضرورة لا يكون دواما ولا اطلاقا ورفع الدوام كما لا يكون دواما لا يكون ضرورة ولا امكانا وعلى هذا القياس علم ان اختلاف الجهة على اي وجه كان يكفينا فان قلت اذا كان نقيض القضية رفعها بعينها فاخذ نقيض القضية ان ينفي عين ما اثبت فيها وذلك بايراد كلمة السلب على لفظها قصدا الى سلب معناه فاي حاجة في ذلك الى اشتراط الشرائط المذكورة والى التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض نقيض قلت الامر على ما ذكرت فان القضيتين المتناقضتين يجب ان يكونا متحدتين من جميع الوجوه ولا يتغايرا الا بان في احدهما سلبا وفي الاخرى ايجابا لكن كثيرا ما نغفل عن التغاير ونظن في قضيتين انهما متناقضتان ونغلط مثلا قولنا الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر نظن انهما متناقضان ونغفل عن عدم الاتحاد بينهما بحسب القوة والفعل فاشتراط الوحدات الثمان تفصيل لذلك المجمل اعني اتحاد القضيتين وعدم تغايرهما الا بالسلب والايجاب لئلا نغفل عن وجه من الوجوه التي يمكن ان يقع بها التغاير بين القضيتين وبهذا ظهر ان رد الوحدات الثمان الى الثلث اعني وحدة الموضوع والمحمول والزمان او الى الاثنين اعني الوحدتين الاولين او الواحدة اعني وحدة النسبة كما فعل بعضهم رد بهذا التفصيل الى الاجمال وتفويت المقصود بهم واما اشتراط الاختلاف في الحصر فلما علمت ان رفع الايجاب الكلي سلب جزئي ورفع الايجاب الجزئي سلب كلي وعلمت انه قد نغلط ونظن ان قولنا كل انسان حيوان مع قولنا لا شيء من الانسان بحيوان متناقضان لا تفاوت بينهما الا بالسلب والايجاب والحاصل ان الاشتراط بالشرائط المذكورة انما هو لرفع اللبس والصون عن الخطاء في اخذ النقيض واما التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض فغرضهم من ذلك تحصيل مفهومات القضايا عند ارتفاعها ولوازمها المساوية لها بعينها

متناقضتين بعد تحقق الشرائط التسع المذكورة م

حتى يكون

حتى يكون عندهم في المناقضات قضايا محصلة مضبوطة ويسهل استعمالها في العكوس والاقيسة والمطالب العلمية هذا وان قوله وفي الموجهات عاشر لم يرد به ان المطلقات الشخصية او المحصورة يناقض بعضها بعضا ويكفي لتحقق التناقض بينها اذا كانت شخصية الشرائط الثمان واذا كانت محصورة الشرائط التسع كما توهمه ظاهر الكلام اذ لا تناقض بين المطلقات بل اراد ان هذه الشرائط يمكن اعتبارها مع كون القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق التناقض بينها يتوقف على اعتبار الجهة والاختلاف فيها فكانه قال لتناقض القضايا شرائط يتحقق فيها مع قطع النظر عن جهتها وشرط الآخر لا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشرائط في تناقض الشخصيات يكون تسعا وفي المحصورات عشرا ونظير ذلك اعتبارهم في الاقيسة شرائط الانتاج بحسب الكمية والكيفية على حدتها ثم اعتبارهم شرائط بحسب الجهات في المختلطات واذا قيد العدم بالملكة ثم جعل محمولا في القضايا سميت القضية معدولة زعم بعضهم ان المعدولة لا بد ان يكون محمولها عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولك زيد اعمى او جاهل او ساكت او ساكن او بلفظ معدول بان تركب كلمة السلب مع لفظ محصل فعلى هذا يعتبر في القضية المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا والحق ان المعدولة ما كان محمولها مفهوما عدميا اي عدم شيء في نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودي او عدمي وسواء كان الموضوع مستعدا لذلك الشيء الذي اضيف العدم اليه بوجه من الوجوه المذكورة اولا كما تحقق ذلك في موضعه وهي التقابل الوجودية صدقا لا كذبا اي الموجبة المعدولة تقابل الموجبة المحصلة صدقا فقط اذ يمتنع ان يصدقا كاتب ولا كاتب مثلا على موضوع واحد في وقت واحد من جهة واحدة ويجوز كذبهما معا اذ الموجبتان انما تصدقان عند وجود الموضوع فجاز كذبهما لامكان عدم الموضوع واذا كذبتا فيصدق مقابلاهما بالضرورة وهما السالبتان مثال الموجبتين زيد كاتب زيد لا كاتب مثال السالبتين زيد ليس بكاتب زيد ليس بلا كاتب وقد يستلزم الموضوع احد الضدين بعينه كالثلج المستلزم للبياض او لا بعينه كالجسم المستلزم للحركة والسكون او لا يستلزم شيئا منهما عند الخلو مطلقا بان لا يتصف بالضدين ولا بامر آخر يتوسطهما كالشفاف الخالي عن السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما من الالوان او عند الخلو عن الضدين لكن عند الاتصاف بالوسط سواء عبر عن ذلك الوسط باسم وجودي كالمز المتوسط بين الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او بسلب الطرفين كما يقال لا عادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور واما قولهم الفلك لا ثقيل ولا خفيف فلم يريدوا بسلب الطرفين هناك اثبات حالة متوسطة بين الثقل والخفة ولا نقول للواحد ضدان لان الاضداد وان تكثرت لا يتصور غاية الخلاف الا بين اثنين منها

وهو منفي عن الاجناس مشروط في الانواع باتحاد الجنس قالوا لا تضاد بين الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد انما التضاد بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذي هو جنسهما القريب لا مستدل لهم في ذلك سوى الاستقراء ولما اعترض عليهم بالفضيلة والرذيلة فانهما متضادان مع كونهما جنسين للانواع كثيرة تحتهما وكذا الخير والشر فلا يصح القول بان لا تضاد بين الاجناس اجابوا اولا بان الفضيلة والرذيلة ليستا ضدين بل هما عدم وملكة فان الرذيلة عدم الفضيلة وكذا الخير والشر فان الشر عدم الخيرية وثانيا بان تلك الامور ليست اجناسا لما تحتها فانا قد نعقل الاشياء التي يطلق عليها الخير او الشر او الفضيلة او الرذيلة مع الذهول عن كونها خيرات او شرورا او فضائل او رذائل فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التي يجوز ان يكون كل متضادين منها تحت جنس واحد وجعل الجنس والفصل واحدا جواب دخل مقدر تقريره ان يقال كل واحد من الضدين يشتمل على جنس وفصل والجنس لا يقع به تضاد لانه واحد فيهما فالتضاد انما يقع في الفصول والفصول لا يجب اندراجها تحت جنس واحد فلا يجب دخول الضدين تحت جنس واحد وتقرير الجواب ان جعل الجنس والفصل واحدا في الخارج فالموجود العيني هو بعينه جنس وفصل ولا يكون لكل منهما وجود مغاير لوجود الاخر في الاعيان بل كون كل منهما موجودا مغايرا لوجود الاخر انما هو باعتبار العقل فالتضاد بالحقيقة عارض للانواع المحصلة في الخارج لا للفصول الموجودة بالاعتبار لان التضاد انما هو في الامور الموجودة في الاعيان لا في الامور الاعتبارية هذا ما قيل في توجيه هذا المقام واقول فيه نظر لان التضاد كثيرا ما يكون بين الامور الاعتبارية كمفهومي الجنسية والفصلية فانهما متضادان وانهما من ثواني المعقولات بل بين الامور العدمية اعني ما يكون العدم جزءا لمفهومها كما مر من مثال عدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير ولو سلم ان التضاد لا يكون الا بين الامور الموجودة في الاعيان فلا شك ان وجود النوع في الاعيان انما هو بمعنى ان في الاعيان امرا يطابقه ويحاذيه على ما تقرر من معنى وجود الطبايع في الاعيان وكل من الجنس والفصل ايضا بهذا المعنى موجود في الاعيان واعلم ان هذه الاحكام انما هي للتضاد الحقيقي لا المشهوري ولم يتعرض ههنا من اقسام التقابل للاضافة ولم يبين احوالها لان بحث الاضافة يجيء مفصلا في مباحث الاعراض

## الفصل الثالث

الفصل الثالث في العلة والمعلول كل شيء يصدر عنه امر اما بالاستقلال او الانضمام فانه علة لذلك الامر والامر معلول له هذا التعريف انما يصدق على العلة الفاعلية اما وحدها او مأخوذة مع غيرها ولا يصدق على غيرها من العلل اذ لا صدور عن شيء منها فانها غير مؤثرة فلا يصح تقسيم العلة بهذا المعنى الى الاقسام الاربعة بقوله وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية فالصواب ان يقال العلة ما يحتاج

اليه الامر

اليه الامر في وجوده ثم المحتاج اليه اما جزء المحتاج او امر خارج عنه والاول اما ان يكون به الشيء بالفعل كالهيئة للسرير فهو الصورة لان صورة السيف قد يحصل في الخشب مع ان السيف ليس حاصلا بالفعل لانا نقول الصورة السيفية المعينة اذا حصلت شخصها حصل السيف بالفعل قطعا وليست الحاصلة في الخشب عين تلك الصورة بل فردا آخر من نوعها واما ان يكون الشيء به بالقوة كالخشب للسرير فهو المادة وليس المراد بالعلة المادية والصورية ما يختص بالاجسام من المادة والصورة الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التي يوجد بها امر بالفعل او بالقوة وهما ان علتان للماهية داخلتان في قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما فيخصان باسم علة الماهية تميزا لهما عن الباقيين المشاركين اياهما في علية الوجود والثاني اعني ما يكون خارجا اما ما منه الشيء كالنجار للسرير وهو الفاعل والمؤثر واما ما لاجله الشيء كالجلوس على السرير وهو العلة الغائية وهاتان العلتان اعني الفاعل والغاية تخصان باسم العلة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية والمادة والصورة لا توجدان الا للمركب والغاية لا تكون الا لفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون لفعله غاية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفايدة وقد يسمى فايدة فعل الموجب غاية تشبيها لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية للفعل وغرض ومقصود للفاعل والغاية انما تكون علة بحسب وجودها الذهني واما بحسب وجودها الخارجي فهي معلولة لمعلولها لترتبها عليه وتأخرها عنه في الوجود فلها اعني للغاية علاقتا العلية والمعلولية بالقياس الى شيء واحد لكن بحسب وجوديها الذهني والخارجي ويسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء بمعنى ان لا يبقى هناك امر آخر يحتاج اليه لا بمعنى ان يكون مركبة من عدة امور البتة علة تامة وانما فسرنا الجميع بما فسرنا لما مر من ان العلة التامة قد تكون هي الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تأثيره ولا تصور مانع لا يقال لا بد من اعتبار امكان المعلول فالتركيب لازم لانا نقول علة الاحتياج الى الفاعل هو الامكان فالشيء ما لم يعتبر متصفا بالامكان لم يطلب له علة فالامكان مأخوذ في جانب المعلول فانا نأخذ شيئا ممكنا ثم نطلب له علة ولا شك انه مع ذلك لا يعتبر امكانه مع الفاعل مرة اخرى هكذا قيل واقول المعلول اذا كان مركبا فجميع اجزائه التي هي عينه يكون جزءا من علته التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليها غير صحيح اللهم الا ان يقال ذلك اصطلاح آخر وليس مبنيا على كونها علة بالمعنى المذكور اعني المحتاج اليه قيل اذا كانت العلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء ومن جملته عدم المانع فيلزم ان يكون العلة التامة للشيء معدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان امتناع تأثير المعدوم في الموجود ضروري وايضا يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب ان المؤثر في الوجود هو الفاعل فقط وعدم المانع مما يتوقف

وفيه نظر لان الكلام في الجزء الصوري والمادي مع انه جزء من المعلول جزء من العلة التامة ايضا فلو كان الامكان جزءا من العلة التامة مع كونه صفة للمعلول ومعتبرا في جانبه لم يلزم محذور وانه لما كان الامكان من شرائط التأثير فلا يوجد مؤثر بلا اشتراط امر في تأثيره انت خبير بان

تأثير علته وليس مؤثرا فيه وبديهة العقل وان لم يجز ان يكون العدم مؤثرا في الوجود لكن يجوز ان يتوقف عليه تأثير المؤثر
في الوجود فلا امتناع في استناد المعلول الى فاعل موجود مؤثر مشروط في تأثيره وباقتران امور عدمية معه فلا يلزم تأثير
المعدوم في الموجود ولا ينسد باب اثبات الصانع لان وجود الممكن محتاج الى مؤثر موجود وان كان مقرونا بشرائط عدمية
وقد يجاب بان عدم المانع كاشف عن امر وجودي هو المحتاج اليه كعدم الباب المانع للدخول فانه كاشف عن وجود فضاء
لقوام يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحرك السقف فيها
الا ان الشرط الوجودي ربما لا يعلم الا بلازم عدمي فيعبر عنه بذلك فسبق الى الاوهام ان ذلك الامر العدمي هو المحتاج اليه
ولا يخفى ان ذلك تكلف بل هو خلاف الواقع لان مدخلية الشيء في وجود آخر اما ان يكون بحسب وجوده فقط كالفاعل
والشرط والمادة والصورة فيجب ان يكون موجودا واما بحسب عدمه فقط كالمانع فيجب ان يكون معدوما واما بحسب وجوده و
عدمه معا كالمعد فانه لا بد من عدمه الطارى على وجوده فيجب ان يوجد اولا ثم يعدم واعترض على حصر العلل في الاربع بالشرط
مثل الموضوع كالثوب للصباغ والآلة كالقدوم للنجار والمعاون كالمعين للبناء والوقت كالصيف للذي يصبغ الاديم
والداعي الذي ليس بغاية كالجوع للاكل وعدم المانع مثل زوال الرطوبة للاحراق وبالمعد مثل الحركة في المسافة للوصول
الى المقصد لان كلا منها علة لكونه محتاجا اليه وخارج عن المعلول مع انه ليس لما منه الشيء ولا لما لاجله الشيء واجيب
بانها بالحقيقة من تتمة العلل المادية لان القابل انما يكون قابلا بالفعل معها وقد يجعل تتمة للعلل الفاعلية لان
المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتأثير ولا يكون كذلك الا باجتماع الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل
الادوات من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة ورد بانا سلمنا ان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية وبالمادة
هو القابل بالفعل لكن كل ما ذكرنا يحتاج اليه المعلول ولا يصدق عليه انه جزء للمعلول ولا ما منه ولا ما لاجله ولا نعني بعدم الحصر
في الاقسام الا وجود شيء يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه شيء من الاقسام ويمكن دفعه بان المراد ان المعلول يحتاج
اولا الى القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال واحتياجه الى ما ذكر انما هو ثانيا بواسطة احتياجهما اليها فيكون تلك المذكورات
من العلل بالواسطة والمقسم هو علة الشيء بلا واسطة اقول لكن يبقى شيء وهو انه كان يجب ان يجعل العلة الغائية من تتمة الفاعل
لانهم قالوا ان الغاية مؤثرة في مؤثرية الفاعل فانهم قسموا الخارج عن الشيء الى ما يكون مؤثرا في وجوده وهو الفاعل
والى ما يكون مؤثرا في مؤثرية المؤثر فيه وهو الغاية ومنهم من خمس القسمة وجعل هذه المذكورات شروطا ولك
ان تقول في تفصيل الاقسام العلة ما يتوقف عليه وجود الشيء اما جزء له او خارج عنه والثاني اما منه الوجود او
ما لاجله او لا هذا ولا ذاك وهو اما ان يكون وجوده موقوفا عليه وهو الشرط او عدمه وهو المانع او كلاهما وهو المعد

ومنهم



ومنهم من قال الجزء اما ان يكون جزءا عقليا وهو الجنس والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة والصورة ولا حاجة الى ذلك
لان الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي وحيث يذكر لفظ العلة مطلقا يراد به الفاعلية وتذكر البواقي باوصافها
او باسماء اخرى كما يقال للعلة الماهية جزء وركن ويقال للمادية مادة وطينة ويقال للغائية غاية وغرض
فالفاعل مبدأ التأثير فعند وجوده بجميع جهات التأثير يجب وجود المعلول يعني عند وجود الفاعل
المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تأثيره ويسمى علة مستقلة وتامة ايضا يجب وجود المعلول والا فليفرض وجوده معه في زمان
وعدمه معه في زمان آخر فوجوده في ذلك الزمان ان كان لامر لا يوجد في الزمان الآخر لم يكن مستجمعا وفرضناه
مستجمعا وان لم يكن لامر لزم ترجح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من الفاعل مشترك بين
الزمانين وبهذا يندفع ما يقال من انه لم لا يكون هذا ترجيحا بلا مرجح من المختار وانه جائز عند بعضهم انما المستحيل اتفاقا
هو ترجح بلا مرجح لانا نفرض ان ارادته او تعلقها لكونه من شرائط التأثير موجود في الزمانين معا فلا يتصور منه ترجيح
بخصوص احد الزمانين فيكون وقوع الوجود في احدهما دون الآخر ترجحا بلا مرجح وانه باطل بديهة واتفاقا كما ذكره
ولا يجب مقارنة العدم اي لا يجب ان يكون وجود العلة المستقلة مقارنا لعدم المعلول لما عرفت من جواز استناد
القديم الى المؤثر اقول ان المتبادر من هذه العبارة انه وجود العلة المستقلة يجوز ان يقارن عدم المعلول لكن
ذلك باطل لما تبين من انه يجب وجود المعلول عند وجود العلة المستقلة لا يقال وجود المعلول عند وجود العلة اعم
من ان يكون وجود العلة مقارنا لوجود المعلول او يكون متعقبا لانا نقول اذا وجد الفاعل بجميع ما يتوقف عليه
تأثيره فاما ان يوجد المعلول مقارنا لوجود فاعله او بعده بزمان فان كان الاول ثبت ما ادعينا وان كان الثاني
فلا شك ان هذا الزمان منقسم ويمكن وجود المعلول في بعض اجزائه اذ لا سبيل الى امتناعه بعد تمام العلة ووجوده
بعد هذا الزمان مع امكانه قبله ترجح بلا مرجح بل نقول وجوده مقارنا لوجود فاعله ممكن فوجوده بعد وجود فاعله ترجح
بلا مرجح لا يقال وجوده مقارنا لوجود الفاعل ايضا ترجح بلا مرجح لامكان وجوده بعده لانا نختار ان وجوده بعد وجود
الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تأثيره بزمان مح بل يجب مقارنتها وعكس هذا يعني ان يكون وجوده مقارنا محالا اذ يجب
تأخره غير معقول فان قيل لو صح هذا لما جاز استناد الحادث الى القديم لتأخره عنه بالزمان قلنا من جملة ما يتوقف
عليه تأثير القديم في الحادث شرط حادث يقارن الاثر الحادث كتعلق الارادة عندنا والحركات والاوضاع عند الفلاسفة
فيكون التقديم بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه لا للفاعل المستجمع لجميع جهات التأثير فان قيل الضرورة قاضية بان ايجاد
العلة المعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود المعلول اما مقارن للايجاد او متأخر عنه فيكون متأخرا عن وجود العلة قلنا

كون الايجاد بعد وجود العلة المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التأثير بعدية زمانية ثم **ولا يجوز بقاء المعلول بعده**
اي بعد الفاعل يعني اذا انعدم الفاعل يجب انعدام المعلول وهذا الحكم مشترك بين الفاعل وساير العلل الناقصة غير
المعد من المادة والصورة والشرط وعدم المانع والى هذا اشار بقوله **وان جاز في المعد** اما المادة
والصورة فلا شبهة في ان المعلول لا يبقى بعدهما لانتفاء الكل بانتفاء جزئه بديهة واما الفاعل والشرط وعدم
المانع فلا يبقى ايضا المعلول بعدها لان الامكان متحقق في جميع الازمنة فوجب ان يتحقق معلوله الذي هو الحاجة الى
المؤثر في جميع الازمنة ايضا فيكون المعلول في جميع الاوقات محتاجا الى ذات المؤثر والى ما يتوقف عليه تأثيره من وجود
الشرط وعدم المانع فاذا زال شيء منها في وقت فقد زال ما يحتاج اليه وجود المعلول في ذلك الوقت فزال وجوده
ايضا فيه لامتناع تحقق المحتاج دون المحتاج اليه والا لم يكن محتاجا اليه واما المعد فلما كان احتياج المعلول اليه من حيث
عدمه الطاري على وجوده فبعدمه الطاري يتحقق تمام العلة فلا يكون زوال المعد مقتضيا لزوال المعلول بل مقتضيا
الى وجوده فان قلت يجب انعدام المعد حال وجود المعلول وعبارة المص يدل على عدم الوجوب قلت لعله اراد بالجواز
الامكان العام ولا منافاة بينه وبين الوجوب وانما اختار ذكر الجواز رعاية لمقابلة اللاجواز اقول هكذا قيل
وفيه نظر لان هذا الكلام انما يصح ان لو قال يجوز انعدام المعد حال وجود المعلول وليس كذلك بل انما استفيد هذا الجواز
من بقاء المعلول بعد المعد حتى لو قال بدل قوله وان جاز في المعد وان وجب في المعد يعني وان وجب بقاء المعلول بعد المعد
لاستفيد ذلك المعنى بعينه نعم لو قيل يجب وجود المعلول بعد المعد لان العلة تتم بانعدامه فكان حق العبارة ان يقول و
ان وجب في المعد دون وان جاز كان الجواب ما ذكره وزعم بعضهم ان المعد البعيد يجب انعدامه ليحصل المعد القريب فلا يجوز
ان يجامع وجود المعلول بخلاف المعد القريب فانه يجوز ان يجامعه والصواب ان المعد سواء كان قريبا او بعيدا لا يجوز
ان يجامع المعلول لان المعد ملزوم لاستعداد وجود المعلول على تفاوت مراتب الاستعداد وشيء من مراتبها لا يجوز ان يجامع
وجوده بالفعل لان الاستعداد هو القوة المنافية للفعل فكذا ملزومه ايضا لا يجوز ان يجامعه واعترض بان هذا الدليل
يوجب احتياج المعلول في جميع اوقاته الى علة ما لا الى العلة الموجدة له اولا حتى ينعدم بانعدامها ومن الجائز ان يكون
لمعلول واحد علتان مستقلتان على البدل فاذا اوجدته احديهما ثم انعدمت فوجدت الاخرى في زمان انعدام الاولى
فوجد المعلول فيه فلا يلزم انعدامه بانعدام علته المستقلة والبرهان انما قام على امتناع اجتماع علتين مستقلتين معا
لا على البدل وكذا لا يلزم من عدم الشرط عدم المعلول لجواز ان يقوم مقامه شرط آخر واجيب بانه لا استحالة في ان يكون
لواحد شخصي علتان مستقلتان على سبيل البدل ممتنعا الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت في ابتداء وجود





ذلك المعلول الشخصي واما ان يوجد احدى تينك العلتين فيوجد المعلول ثم يعدم هذه العلة ويوجد الاخرى فهو مستحيل لان
المعلول الشخصي ان انعدم بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل الوجود
حاصلا له بايجاد الاولى ولما كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان تكون مفيدة للمعلول اصل الوجود ايضا فيلزم
تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال انما يفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم ان لا يكون علة مستقلة والمقدر
خلافه فظهر ان العلتين المذكورتين المستقلتين يجب ان يكونا بحيث اذا وجدت احديهما استحال وجود الاخرى بعدها
وان امكن ان يوجد بدل الاولى ابتداء فان قلت ما ذكرته انما يتم في تعدد العلة الفاعلية اذ لا بد لكل واحد من
الفاعلين من تأثير دون تعدد الشرط مع وحدة الفاعل اذ جاز ان يتوقف تأثيره على احدهما لا بعينه ولم يكن خصوص
شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف تأثيره على احدهما لا بعينه قلت اذا توقف تأثيره على احدهما لا بعينه
لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف تأثيره على احدهما بخصوصه زال بزواله ولا يكون التأثير
المشروط بخصوصية الآخر تأثيرا آخر ويتم ما ذكرناه بلا شبهة وكذا الحال في عدم المانع من التأثير فانه اذا كان المانع
مركبا من امرين مثلا انتفى بانتفاء احدهما لا بعينه فلا تعدد في عدم المانع واذا كان التأثير متوقفا على خصوصية احد
العدمين زال بزوال ذلك العدم ويكون التأثير المتوقف على خصوصية العدم الآخر تأثيرا آخر اقول فيه نظر اما اولا
فلانا نختار ان المعلول لم ينعدم بانعدام العلة الاولى بل آن انعدم العلة الاولى وجد علة ثانية واستمر وجود المعلول
بهذا السبب قوله وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له قلنا ان اراد باصل الوجود الوجود الحاصل للمعلول في الزمان
السابق نختار ان العلة الثانية لا تفيده واستقلالها لا يقتضي ذلك وان اراد باصل الوجود نفس الوجود اعم من ان
يكون في الزمان السابق او غيره نختار انها تفيد وجود المعلول لكن في الزمان الذي هو زمان وجود العلة الثانية
قوله يلزم تحصيل الحاصل قلنا ممنوع فان وجود المعلول في زمان وجود العلة الثانية الذي هو اثر العلة الثانية غير الوجود
في الزمان السابق الذي هو اثر العلة الاولى لا يقال فعلى هذا يكون فايدة العلة الثانية وجود المعلول في الزمان الثاني
بل استمرار وجوده ولا معنى للبقاء الا هذا فالعلة الثانية تفيد بقاء وجود المعلول الحاصل بالعلة الاولى فلم يكن مستقلة
لانا نقول العلة الثانية تفيد نفس الوجود من غير اشتراط ان يكون في الزمان الثاني او الاول لكن لما وجدت العلة الثانية
في آن انعدم العلة الاولى بحيث لم يتخلل بين زماني وجود العلتين زمان آخر لزم استمرار وجود المعلول وصار باقيا وذلك
لا ينافي استقلال العلة واما ثانيا فلانا نقول يجوز ان يكون لمعلول واحد علتان يفيد احديهما اصل الوجود وفي آن
انعدامه يوجد علة اخرى تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى قوله يلزم ان لا يكون العلة الاخرى مستقلة قلنا

لايمنا كونهما مستقلة اذ المطم ان يثبت جواز بقاء المعلول بعد انعدام علته باي وجه كان واما ثالثاً فلان هذا الدليل مبني
على امتناع اعادة المعدوم وذلك لم يثبت كما عرفت لكنه لو قال بدل قوله ان انعدم المعلول بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد
الثانية لزم اعادة المعدوم ان انعدم بانعدام الاولى ثبت ما ادعيناه سقط عنه هذا الاعتراض واما رابعاً فلان
قوله اذا توقف تاثيره على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطاً فلا تعدد في الشرط وان توقف تاثيره على
احدهما بخصوصه زال بزواله ويكون التاثير المشروط بخصوصية الاخر تاثيراً آخر لو تم لدل على استحالة ان يكون لواحد شخصي
علتان مستقلتان مطلقاً وقد سبق انه لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على سبيل البدل ممتنعا الاجتماع
بان يكون كل واحد منهما بحيث لو وجد حين ابتدائه يوجد ذلك المعلول الشخصي فانا نقول وجود المعلول اما ان يتوقف على احدهما
لا بعينها فلا يكون خصوص شيء منهما علة فلا تعدد في العلة واما ان يتوقف على احدهما بخصوصها فيمتنع ان يوجد المعلول
الا بوجودها فلا يكون الاخرى علة معه والحل منع المقدمة القائلة اذا لم يكن خصوص شيء منهما شرطاً فلا تعدد في الشرط
وما ظن من ان البناء يبقى بعد البناء فالمعلول يبقى بعد علته فقد عرفت انه شبهة الجهل بما هو علة حقيقة وكذلك ما يقال
لا شك ان الاب مدخل لوجود الابن فهو اما فاعل لوجوده او شرط له مع ان الابن يبقى بعد الاب وكذا النار علة فاعلية
او شرط لسخونة الماء المسخن بها مع بقاء السخونة بعدها فبطل ما ادعيتموه من ان المعلول لا يجوز ان يبقى بعد العلة فان الاب
بارادة مخصوصة وحركة معينة علة فاعلية او شرطية لا العلة التامة لحركة المني وحركة المني علة معدة لحصوله في الرحم
ثم حصوله فيه زماناً مع امور يتحدد هناك علة لاستعداده لقبول الصورة الانسانية فيفيض علة تلك الصورة من المبدأ
الفياض فتصويره انساناً وبقاؤه انساناً له علة اخرى غير الاب فلذلك جاز بقاؤه بعده وكذلك النار بمجاورتها
الماء يعد له القبول السخونة فيفيض السخونة عليها من المبدأ ومع وحدانيته يتحد المعلول الفاعل اذا
كان واحداً في ذاته ولم يكن له صفة ولم يكن فعله مشروطاً بامر لم يجز عند الحكماء ان يصدر عنه اكثر من واحد خلافاً لاكثر
المتكلمين وقد يتوهم ان عدم جواز ذلك في الموجب بالذات وجوازه في الفاعل المختار كلاهما متفق عليه وانما النزاع
بينهم في ان المبدأ الاول موجب او مختار والحق ان الفاعل المختار اذا تعدد ارادته او تعلقها على ما ذهب اليه
المتكلمون كان خارجاً عما نحن بصدده اذ فيه كثرة باعتبار تعدد ارادته او تعلقها فلا يكون واحداً من كل الوجوه
فان تصور ان لا يكون فيه تعدد بوجه كان داخلاً فيه ومتنازعاً فيه ثم احتج الحكماء بوجوه الاول لو كان الواحد
الحقيقي مصدراً لامرين كانت مصدريته هذا غير مصدريته ذاك فان كان كل منهما نفس الواحد الحقيقي كان لامر واحد
حقيقتان مختلفتان وان دخل فيه واحد منهما لزم تركبه فلم يكن واحداً ما فرضناه واحداً وان خرجا او خرج احدهما

وكان



وكان الامر عينياً لزم التسلسل في الخارج لان المصدرية الخارجية لا يمكن ان تستند الى غير الواحد الحقيقي والا لم يكن هو وحده مصدراً
والمقدر خلافه فيكون الواحد الحقيقي مصدراً لتلك المصدرية وننقل الكلام الى مصدرية المصدرية حتى يتسلسل واجيب تارة
بالنقض وتقريره انه لو تم هذا الدليل لزم مفسدة لانا نقول لو صدر عن الواحد الحقيقي شيء فمصدريته لذلك الشيء
امر مغاير له لكونه نسبة بينه وبين غيره فهو اما داخل فيه ويلزم تركبه او خارج عنه معلول له لما مر آنفاً وننقل الكلام
الى مصدريتها حتى يلزم التسلسل او نقول كان الصادر هناك شيئين احدهما ذلك الشيء الصادر عن الواحد والثاني
مصدريته لذلك الشيء لا شيئاً واحداً وهو مناف لما ادعيتم من اتحاد المعلول عند اتحاد العلة وتارة بالحل وهو ان
المصدرية امر اعتباري فيستغني عن المصدر قيل لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول باعتبارها يصدر عنها معلولها
المعين وان لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول باولى من اقتضائها لما عداه
فلا يتصور صدوره عنها فاذا فرضنا مثلاً ان الماء يصدر عنه البرودة فلا بد ان يكون للبرودة خصوصية لا يكون له مع غيرها
وبحسب ذلك يتعين صدور البرودة عنه دون الحرارة وغيرها وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فيكون موجودة قطعاً و
متقدمة على المعلول جزماً فيعبرون عن تلك الخصوصية بالمصدرية تارة وبالصدور اخرى وبكون العلة بحيث يجب عنها المعلول
مرة ثالثة وذلك لضيق العبارة عما هو المقصود في هذا المقام حتى ان الخصوصية انهم يتجه عليها الاشكال بانها اضافية
لكن لم يقصدوا بها مفهومها الاضافي بل ارادوا امراً مخصوصاً له ارتباط وتعلق واختصاص بالمعلول المخصوص لا يكون له ذلك
مع غيره وتصحيح اطلاق هذه الالفاظ على ذلك المعنى المراد بطريق التجوز مما لا ينكر فلا يدفع المنع وهو ظ والنقض ايضاً
فان المعلول اذا كان واحداً يكون مصدريته بالمعنى المذكور عين ذات المصدر بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه
يتحقق ح مصدريتان متغايرتان لا يمكن ان يكون كلتاهما عين ذات المصدر لما مر آنفاً ولا ان يكون واحدة منهما
داخلة فيه فيلزم كون احدهما لا اقل خارجاً معلولاً له ويتم الكلام الخ واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة
من جميع الجهات خصوصية مع امور متعددة متشاركة في جهة واحدة وغير متشاركة فيما لا يكون تلك الخصوصية لها مع غير
تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض ولو سلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادر معين فلا نم انها
موجودة قوله وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فيكون موجودة قطعاً قلنا ان اراد بالمصدر الفاعل فلا نم ان الخصوصية
المذكورة يجب ان يكون في الحقيقة فاعلة حتى يلزم وجودها لجواز ان يكون فاعل واحد مع امر عدمي له خصوصية مع معلول
معين ومع امر عدمي آخر له خصوصية مع معلول آخر فلا يكون الخصوصية هي الفاعل بل المجموع المأخوذ منه ومن غيره
وان اراد بالمصدر ما له دخل في الصدور وسلمنا ان الخصوصية مصدر لكن لا نم ان المصدر بهذا المعنى يجب ان يكون موجوداً

لا یتوقف اثبات المط متوقفا على وجود الخصوصية بل يكفيه تعددها على المعلول اذ يلزم ح تكثر في الواحد الحقيقي ولو بالاعتبار
لانا نقول لو اوجب تعدد الامور العدمية تكثرا في الواحد الحقيقي لزم ان لا يمكن سلب اشياء كثيرة عن شيء واحد من جميع الوجوه
لاستلزامه تكثرا فيه لكنه باطل لان جميع ما يباينه مسلوب عنه بالضرورة وما يقال من ان سلب شيء عن شيء امر عقلي لا يتحقق
في العقل الا بعد تعقل مسلوب ومسلوب عنه متغايرين ولا يكفيه ثبوت المسلوب عنه وحده فح لا يكون الواحد الحقيقي من حيث
هو واحد حقيقي مسلوبا عنه اشياء كثيرة مدفوع بان الواحد الحقيقي كالواجب تعالى متصف في حد نفسه في الخارج بالسلوب والاضافات
وان لم يكن هي متحققة في الخارج لا يتوقف ذلك الاتصاف على تعقل المسلوب عنه والمسلوب وانما المتوقف على تعقلهما
هو العلم بالاتصاف لا نفس الاتصاف الثاني لو جاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الاثر مستلزما لتعدد المؤثر
فلم يصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال مركوز في العقول فانا لما رأينا الماء يوجب البرودة والنار توجب
السخونة قطعنا بان طبيعة الماء غير طبيعة النار فظهر انه كلما تعدد المعلول تعدد العلة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا
كلما اتحد العلة اتحد المعلول وهو المط والجواب ان الاستدلال على تغاير طبيعتي النار والماء انما هو بالتخلف لا بالتعدد
فانا لما رأينا نارا ولا برد معها كما لو كان مع الماء ورأينا ماء ولا حر معه كما لو كان مع النار علمنا بتخلف اثر كل منهما
عن الاخر انهما متغايران فلو رأينا اثارا متعددة بلا تخلف لم يكن لنا الاستدلال بها على تعدد المؤثر بل هذا هو
المتنازع فيه الثالث لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لاثرين كا و ب مثلا كان مصدرا لا ا وما ليس ا لان ب ليس ا فيلزم
اجتماع النقيضين والجواب ان نقيض صدور ا هو لا صدور ا لا صدور لا ا اعني صدور ب وهذا الوجه كتبه ابن سينا الى بهمن يار
لما طلب منه البرهان على هذا المط قال الامام العجب ممن يفني عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط لم يهمله في مثل هذا المطلب
الاعلى حتى يقع في غلط يضحك عليه الصبيان ثم تعرض الى الكثرة باعتبار كثرة الاضافات اشارة الى جواب
استدلال المتكلمين وهو انه لو لم يصدر عن الواحد الا واحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو ثاني وعنه واحد هو
الثالث وهلم جرا فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم في كل موجودين فرضنا ان يكون احدهما علة للاخر والاخر
معلولا بوسط او بغير وسط وهذا باطل ضرورة وتقرير الجواب ان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول الاول مع وحدته كثرة
بحسب الجهات والاعتبارات فان له وجودا ووجوبا بالغير وامكانا بالذات فيصدر عنه بحسب كل جهة من تلك الجهات امر آخر
واعترض الامام بان هذه كلها اعتبارات عقلية لا يصلح علة للاعيان الخارجية ولما كان ظاهرا انها ليست عللا مستقلة
بل شروطا وحيثيات يختلف بها احوال العلة الموجودة اعترض بانه لو كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا
لمعلولات كثيرة فذات الواجب تع يصلح ان يجعل مبدءا للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل

بعض

بعض معلولاته واسطة في ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات لا تثبت الا بعد
ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لزم الدور واعترض بان ثبوتها لا يتوقف على ثبوت الغير بل تعقلها يتوقف
على تعقل الغير كما مر فلا دور اقول ان سلب شيء عن شيء لا يتوقف على تحقق شيء من الطرفين واما الاضافة بين
شيئين فلا يتصور تحققها الا بعد تحققهما والمص في شرح الاشارات قد بين كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان
صدور الكثرة عن الواحد بوجه آخر حيث قال اذا فرضنا مبدأ اول وليكن ا وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في اول
مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيكون في ثانية المراتب
شيئان لا تقدم لاحدهما على الاخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى الاخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم
من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط
ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده
عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل
بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي تكون فوق واحدة صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة
ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا تحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا يمكن ان يصدر اشياء
كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد انتهى كلامه وعلى هذا الوجه تكون الجهات للتكثر امورا موجودة لا اعتبارية كما في
الوجه الاول ومع ذلك لا يكون الصادر عن الواحد الا واحد فلا يرد على هذا الوجه الاعتراض المورد على الوجه الاول
وهذا الحكم ينعكس على نفسه وفي الوحدة النوعية لا كعكس بمعنى ان الواحد بالشخص لا يكون معلولا لعلتين
تستقل كل منهما بايجاده خلافا لبعض المعتزلة وذلك لوجهين الاول انه يلزم احتياجه الى كل من العلتين لكونها علة
واستغناؤه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية الثاني انه لو توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة
بل جزء علة لان معنى استقلال العلة ان لا يفتقر في التأثير الى شيء آخر وان توقف على احدهما فقط كانت هي العلة
دون الاخرى وان لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانا لا نمنع اجتماع المستقلين
عليه بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج الى الاخرى وح لا يلزم
احتياج شيء الى شيء واستغناؤه عنه بعينه واورد الامام ان المعلول النوعي ان احتاج لذاته الى العلة المعينة امتنع
استناده الى غيرها وهو ظ وان لم يحتج كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض له الاحتياج اليها فاجاب بانه لا يلزم من عدم
الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة مطلقا بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاستناد

الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة تلك العلة المعينة فالحاجة المطلقة من جانب المعلول وتعين العلة من جانب
العلة واعترض صاحب المواقف بان فيما ذكر من احتياج المعلول الى علة ما بحيث يكون التعيين من جانب العلة التزاما
لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها مع كونه محتاجا الى علة ما لا بعينها فيجوز ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين
مستقلتين من غير ان يحتاج الى كل منهما بعينه ليلزم الخ بل الى مفهوم احدهما لا بعينه الذي لا ينافي الاجتماع كما هو شان
المعلول النوعي والحاصل انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشيا من اقتضاء العلة المعينة دون احتياج المعلول
الى تلك المعينة جاز ان يكون الواحد الشخصي معللا بعلتين مستقلتين ولا يكون محتاجا الى شيء منهما بعينه حتى يلزم من
اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحدة منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع
لانهما اذا اجتمعتا لزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما لا عن مفهوم احدهما الذي هو اعم منهما فلا يتم الدليل الاول
وايضا قلنا ان نختار في الدليل الثاني شقا رابعا وهو ان يتوقف المعلول على احدى العلتين لا بعينها فلا يلزم شيء
من المحذورات المذكورة في الدليل الثاني فلا يتم هو ايضا واقول ان المعلول الشخصي اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان
يعين كل واحدة منهما احتياج المعلول الى نفسها على ما تقدم من ان تعين العلة من جانبها فيلزم احتياجه الى كل
واحدة منهما بعينها ويلزم ما ذكرنا ولهذا اذا لم يجتمعا بل توارد تا على سبيل البدل اما ابتداء او على التعاقب لا يلزم
محذور اذ المتيقن بالعلية على تقدير وجود كل واحدة منها انما هي الموجودة ح دون التي لم يوجد بعد او وجدت ثم انعدمت
هذا والحق ان الطبيعة النوعية لا احتياج لها الى العلة ولا استغناء عنها ايضا لانهما انما يكونان للموجود الخارجي فان
استغناء شيء عن العلة معناه ان يوجد بدونها واحتياجه اليها ان لا يوجد بدونها فما لا يكون موجودا لا يتصف بشيء منهما
والطبايع لا وجود لها في الخارج انما الموجود فيه اشخاصها وقول المص ان الواحد بالنوع يكون له علل متعددة ليس
معناه ان الطبيعة النوعية الواحدة يكون لها علل متعددة بل معناه ان افرادها التي هي واحدة بالنوع يكون لها
علل متعددة بان يقع بعضها بهذه وبعضها بتلك والنسبتان اي العلية والمعلولية من ثواني المعقولات
اقول لا شك في انهما من الامور الاعتبارية والا لزم التسلسل واما انهما من المعقولات الثانية ففيه بحث يعرف بالتامل
وبينهما مقابلة التضايف وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين مختلفين بان يكون شيء علة
لامر ومعلولا لامر آخر كالعلل المتوسطة ولا يتعاكسان اي العلة والمعلول فيهما اي في العلية والمعلولية
اي لا يكون العلة معلولة لمعلولها بوسط او بغيره ولا المعلول علة لعلتها كذلك وهذان المعنيان متلازمان وهذا هو الذي
يقال له الدور ولم يذكر دليلا على بطلانه كما سيذكر على بطلان التسلسل فكانه يدعي بداهته كما ذهب اليه الامام الرازي

ويستدل



ويستدل بان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشيء علة لعلته كان متقدما على علته المتقدمة عليه فيلزم تقدمه على نفسه
بمرتبتين واعترض عليه الامام بان العلة لا يجب تقدمها بالزمان بل بالذات ح نقول معنى التقدم بالذات ان كان نفس
العلية كان قولك لزم تقدم الشيء على علته جاريا مجرى قولك لزم علية الشيء لعلته وهو عين المتنازع فيه بحسب المعنى
وان كان مخالفا له في اللفظ وان كان نفس التقدم امرا وراء المذكور فلا بد من تصويره اولا ثم تقريره باقامة
الدليل عليه ثانيا فانا من وراء المنع في المقامين اذ لا يتصور هناك للتقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا ان له
مفهوما سواها فلا نم ان ذلك المفهوم ثابت للعلة قال فالاولى ان يق كل واحد منهما على تقدير الدور يفتقر الى الآخر
المفتقر اليه اي الى ذلك الواحد فيلزم ح افتقار كل واحد الى نفسه وانه مح اذ الافتقار نسبة لا يتصور الا بين الشيئين
ثم قال والاقوى ان يق نسبة المفتقر اليه الى المفتقر بالوجوب لان العلة المعينة يستلزم معلولا معينا ونسبة المفتقر
الى المفتقر اليه بالامكان لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما وهما يعني الوجوب والامكان متنافيان
وانما كان هذا اقوى من ذلك الاولى لان تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتباري واقول فيه بحث لانه جاز ان يكون
لكل من الشيئين جهتان منشأهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان انتهى والجواب عنه بانه اذا اختلفت
الجهة لا يكون مما نحن بصدد ابطاله اذ كلامنا في بطلان الدور ولا دور الا مع اتحاد الجهة ليس بشيء لان الدور هو ان
يكون الشيء مفتقرا ومفتقرا اليه كلاهما من جهة واحدة وبعد تحقق الدور يكون الشيء مفتقرا ومفتقرا اليه من
جهة واحدة فلا يقدح في ذلك ان ترتب على كونه مفتقرا صفة لذلك الشيء وعلى كونه مفتقرا اليه صفة اخرى له مغايرة لها
كما فيما نحن بصدده فان منشأ احدى النسبتين هو كونه مفتقرا ومنشأ الاخرى هو كونه مفتقرا اليه واعترض عليه قاضي
الاموي بانه ان اراد بالافتقار في الدليل المرضي عنده امتناع الانفكاك مطلقا فقد يتعاكس الافتقار بهذا
المعنى من الجانبين لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الآخر ولا امتناع في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين
وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين العلة والمعلول الا امتناع انفكاك كل منهما على نفسه ولا محذور فيه وان اراد بالافتقار
امتناع الانفكاك مع نعت التأخر اي تأخر المفتقر عن المفتقر اليه جاء في التأخر ما جاء من الشبهة في التقدم بعينه
اذ نقول ح ان اردت بتأخر المعلول معنى المعلولية كان قولك كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقرا الى الآخر
بمنزلة قولك كل واحد منهما معلولة للآخر وهذا هو عين المتنازع فيه وان اردت به معنى آخر فلا بد من تصويره وتقريره
فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردود والمرضي اقول الجواب عن تلك الشبهة ان بين العلة والمعلول ترتبا بحيث
يصح ان يق كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فان احدا لا يشك في انه يصح ان يق تحركت اليد فتحرك الخاتم

ولا يصح ان يق تحرك الخاتم فتحرك اليد فبالجملة هناك معنى يصحح ترتيب المعلول على العلة بالفاء ويمنع من عكسه وهذا المعنى
يق له بالنسبة الى العلة كونه علة ومتقدمة ومحتاجا اليه ومفتقرا اليه وموقوفا عليه وبالنسبة الى المعلول كونه معلولا
ومتاخرا ومحتاجا ومفتقرا وموقوفا فحصل الاستدلال انه لو كان شيء علة لعلته لزم كونه علة لنفسه وبعبارة اخرى
لزم تقدم الشيء على نفسه وبعبارة اخرى لزم افتقاره الى نفسه وذلك باطل ضرورة فان قيل اللزوم ثم وسند المنع وجهان
احدهما ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء فان العلة القريبة للشيء كافية في تحققه
ولان لم يوجد البعيدة والا لزم تخلف الشيء عن علة القريبة وثانيهما انه يجوز ان يكون شيئان ماهية كل منهما علة لوجود
الاخرى او ماهية احدهما علة لوجود الاخر ووجود الاخر علة لوجود الاول قلنا اللزوم ضروري والسند مدفوع لان
العلة القريبة لا يوجد بدون العلة البعيدة لان العلة البعيدة علة قريبة للعلة القريبة فلو وجدت بدونها لزم وجود
المعلول مع عدم علة القريبة وبطلانه ظ ولان كون ماهية الشيء علة لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر البطلان لانا
نعلم بالضرورة ان العلة الموجدة لا بد وان تكون موجودة قبل وجود معلولها ليس مما نحن فيه اعني الدور المفسر بتوقف
الشيء على ما يتوقف عليه ولا يتراقى مفروضاهما في سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحد منها
اي من تلك السلسلة ممتنع الحصول بدون علة واجبة وذلك لكونه ممكنا فلا يجب ولا يوجد بنفسه بل يحتاج الى علة
تجب ولا يوجده وذلك موجب تقدم العلة بالوجود والوجوب على المعلول لكن الواجب بالغير ممتنع انتهى اي
ممتنع الحصول انتهى لكونه ممكنا بدون علة واجبة لما تقدم فلو انحصر الموجودات في الممكن لم يوجد شيء منها فيجب وجود علة
واجبة لذاتها هي طرف السلسلة اقول من يجوز ذهاب سلسلة الممكنات الى غير النهاية يقول كل منها يجب بغيره و
يوجد بغيره ولا ينتهي الى ما هو واجب بذاته فدعوى انه لا بد من وجود علة واجبة لذاتها مصادرة وللتطبيق بين
جملة قد فصلت منها احاد متناهية وجملة اخرى لم يفصل منها هذا هو برهان التطبيق وعليه التعويل في
كل ما يدعى تناهيه تقريره انه لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لحصلت هناك جملتان احدهما من معلول معين
او علة معينة والاخرى من المعلول الذي بعده او العلة التي قبلها بعدد متناه فنطبق بين الجملة التي قد فصل منها
احاد متناهية والجملة الاخرى التي لم يفصل منها هذه الاحاد اي يطبق الجزء الاول من احديهما على الجزء الاول من
الاخرى وكذا يطبق الجزء الثاني على الجزء الثاني وهلم جرا فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم
تساوي الكل والجزء وهو مح وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة
لزم الناقصة بالضرورة والتامة لا يزيد عليها الا بمقدار متناه فيلزم تناهيهما انتهى ضرورة ان الزائد على المتناهي بمتناه
متناه





متناه واعترض بانا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولا نم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون
للتساوي فقد يكون لعدم التناهي والجواب انما لزم من المجموع اي من لا تناهي العلل او المعلولات ومن فصل متناه
منها حتى يحصل جملة اخرى ومن توهم انطباق احدهما على الاخرى على الوجه المخصوص فيكون المجموع محالا ولا يلزم
من ذلك استحالة شيء من اجزائه فان المجموع قيام زيد وعدمه مح وكل واحد من جزئيه ممكن في نفسه واعلم انه قد نقض
بالاعداد والحوادث التي لا اول لها والنفوس الناطقة فانها غير متناهية عند القائلين بالتطبيق مع ان الحجة جارية
فيها واجيب عن الاول بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة
يلزمها الانقطاع وعن الثاني اذا كان المجموع محالا لا بد ان يكون شيء من اجزائه او اجتماعها محالا ونحن نعلم بالضرورة
ان ما سوى عدم التناهي ليس محالا وعن النقض بالاعداد بانها من الاعتبارات العقلية ولا يدخل في الوجود من المعدودات
الا ما هي متناهية وعن النقض بالباقين اعني الامور المتعاقبة الوجود كالحركات الفلكية والتي توجد معا لكن لا ترتيب بينها
كالنفوس الناطقة بان المتكلمين مجمعون على استحالة لا تناهيهما واجراء برهان التطبيق فيهما وسيصرح المص بذلك في مبحث
حدوث العالم والحكماء المشروطون في استحالة ما لا نهاية اجتماعها في الوجود والترتيب بينها فهم يقولون بانه اذا كان
الاحاد موجودة معا بالفعل وكان بينها ترتب انتهى فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى
كان الثاني بازاء الثاني وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم يكن موجودة في الخارج معا لم يتم لان وقوع احاد احديهما
بازاء احاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني انتهى لاستحالة
وجودها مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع احاد احدى الجملتين بازاء احاد الاخرى الا
اذا كانت موجودة معا اما في الخارج او في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الاحاد موجودة معا ولم يكن بينها
ترتب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول وكون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا
لجواز ان تقع احاد كثيرة من احدهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاولى واعتبره
بازاء واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك
تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل وتوضيح ما صورناه لك يتوهم التطبيق بين جملتين ممتدين
على الاستواء وبين اعداد الحصى فانك في الاول اذا طبقت طرف احدى الجملتين على طرف الاخر كان ذلك كافيا في وقوع
كل جزء من احدهما بازاء جزء من الثاني وليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لا بد لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها
اقول في وقوع كل واحد من احاد الجملة الناقصة بازاء واحد من احاد الجملة التامة اذا كانت الجملتان موجودتين معا في

الامور الممكنة وان لم يمكن تبيين احادها بها ترتيب العقل بفرض في تلك الممكن وافق حتى يظهر الخلف ولا يحتاج في ذلك الفرض الى ملاحظة
احادها مفصلة بل يكفي في فرض وقوع هذا الممكن ملاحظتها اجمالا فبرهان التطبيق يدل على ان الامور الغير المتناهية
الموجودة معا مطلقا مح سواء كان بينها ترتب او لا وكان التطبيق باعتبار النسبتين بحيث يتعدد كل
منهما باعتبارهما يوجب تناهيهما لوجود ازدياد احدى النسبتين على الاخرى من حيث السبق برهان
آخر على استحالة التسلسل تقريره انا نعزل المعلول المحض من السلسلة المفروضة اذا كان التسلسل في جانب العلل او العلة المحضة
اذا كان التسلسل في جانب المعلولات ونجعل كلا من الاحاد التي فوقه على التقدير الاول وتحتها على التقدير الثاني متعددا
باعتبار وصفي العلية والمعلولية لان الشيء من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول فيحصل جملتان متغايرتان
بالاعتبار احديهما العلل والاخرى المعلولات ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية على التقدير الاول وزيادة
وصف المعلولية على التقدير الثاني ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة على التقدير الاول لا ينطبق على
معلولها وذلك لخروج المعلول المحض عن السلسلة بل هي معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة وذلك المعلول هو نفس تلك
العلة المنطبقة عليه وانما متغايران بحسب وصفي العلة والمعلولية وبهذا الاعتبار يتصور الانطباق بينهما وكل علة
ومعلول منطبقين لا بد ان يكون قبلهما علة فاذا انطبقت افراد المعلولات باسرها بحيث لم يبق منها واحد غير منطبق
كان هناك علة متقدمة على جميع المنطبقات لم ينطبق عليها شيء من افراد المعلول والا لزم ان ينطبق معلول من تلك
المعلولات على علة فلا يكون علة متقدمة عليه بل واقعة في مرتبته وقد عرفت بطلانه فتزيد سلسلة العلل على سلسلة
المعلولات بواحدة فيه انقطاع السلسلتين وكذا كل معلول على التقدير الثاني لا ينطبق على علته بل على علة معلوله
المتاخر عنها وغير ذلك المعلول الخ فكل معلول وعلة منطبقين لا بد ان يكون بعدهما معلول ويلزم على قياس ما تقدم
زيادة سلسلة المعلولات على سلسلة العلل بواحد فينقطع السلسلتان ولان المؤثر في المجموع ان كان بعض
اجزائه كان الشيء مؤثرا في نفسه وعلله ولان المجموع له علة تامة وكل جزء ليس علة تامة اذ
الجملة لا تجب به وكيف يجب الجملة بشيء هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة برهان آخر تقريره
ان جميع تلك الموجودات المتسلسلة اذا اخذ بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا يخرج عنها شيء منها فلا شك انه موجود ممكن
اما الوجود فلانحصار اجزائه في الموجود ومعلوم ان المركب لا يعدم الا بعدم شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقاره
الى جزئه الممكن واذا كان الجميع موجودا ممكنا فموجده بالاستقلال اما نفسه وهو ظاهر الاستحالة واما جزء منه وهو ايضا مح
لاستلزام كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله بناء على ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل





جزء منه اذ لو كان الموجد لبعض اجزائه شيئا آخر لتوقف حصول المركب عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا واما موجد الجميع بالاستقلال
لا يجوز ان يكون جزؤه لان كل جزء محتاج الى ما لا يتناهى من تلك السلسلة فلا يستقل بدونه واما خارج عنه وقد مر ان
العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه فلا اقل من ان يوجد ذلك الخارج جزءا من
اجزاء السلسلة ولا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة موجبة داخلة في السلسلة والا توارد علتان على معلول واحد
شخصي وهو خلاف المفروض لانا قد فرضنا ان كل واحد من احاد السلسلة مستند الى آخر منها الى غير النهاية هف و
ايضا اذا لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلة كان طرفا لتلك السلسلة فيكون متناهية مع فرضها غير متناهية وبما ذكرنا
من التقرير اندفع ما قيل ان اريد بالعلة التي لا بد منها لجميع السلسلة العلة التامة فلا نم استحالة كونها نفس السلسلة
فان العلة التامة بمعنى جميع ما يحتاج اليه الشيء قد يكون نفس ذلك الشيء كما في المركب من الواجب والممكن فان قيل فيلزم
ان يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا استحالة قلنا مم وانما يلزم لو لم يفتقر الى جزئها الذي ليس نفس ذاتها
وان اريد العلة الفاعلية فلا نم استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء
السلسلة حتى نفسه وعلله وهو مم لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غير فاعله كالخشب من السرير
لانا قد صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل المستقل بالايجاد واما السرير ففاعله المستقل ليس هو النجار وحده بل مع
فاعل الخشبات نعم يرد على المقدمة القائلة بان كل جزء يحتاج الى علة فلا تستقل بدونها ان احتياج العلة الى ما هو علة لها
يوجدها لا ينافي استقلالها بل انما ينافيه احتياجها الى ما هو علة لمعلولها معاونها في ايجاده وعلى المقدمة القائلة بان
العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه اما ان يراد انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون
علة هذا الجزء هي بعينها علة ذلك الجزء وهذا ممنوع لان المركب قد يكون بحيث يحدث اجزاؤه شيئا فشيئا كخشبات السرير
وهيئته الاجتماعية فعند حدوث الجزء الاول ان لم يوجد العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول
على علته وهو ظاهر البطلان وان وجدت لزم تخلف المعلول اعني الجزء الآخر عن علته المستقلة بالايجاد وقد مر بطلانه
واما ان يراد انها علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء منه من غير
افتقار الى امر خارج عنها واذا كان المعلول المركب مرتب الاجزاء كانت علته المستقلة ايضا مرتبة الاجزاء بحيث كل
جزء منه بجزء منها يقارنه بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف وبهذا ايضا فاسد من جهة انه لا يفيد المط اعني امتناع
كون العلة المستقلة للسلسلة جزءا منها اذ من اجزائها ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم علية الشيء
لنفسه او لعلله وذلك مجموع الاجزاء التي كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج عنها الا المعلول المحض المتاخر

عن الكل بل يجب العلية المتقدمة عليه بحسب الرتبة حيث يعتبر من الجانب المتناهي ولذا تعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول
الاخير وتارة بما بعد المعلول الاول فانه جزء من السلسلة تتحقق السلسلة عند تحققه ويقع بكل جزء منها فان نقض جزء
من السلسلة يكون علته المجموع الذي قبل فيه من المعلول الاخير وهكذا في كل مجموع قبله لا الى نهاية فان قيل ما بعد
المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بايجاد السلسلة لانه ممكن محتاج الى علة وهو جزء من السلسلة فيحتاج باحتياجه السلسلة
الى تلك العلة وهكذا كل مجموع يعرض فلا يوجد السلسلة الا بمعاونة من تلك العلل ولانه ليس كافيا في تحقق السلسلة
بل لا بد من المعلول المحض ايضا قلنا هذا لا يقدح في الاستقلال لان معناه عدم الافتقار في الايجاد الى معاون خارج على
تحققت وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل فيه لا خارج عنه وظ انه لا دخل للمعلول الاخير في ايجاده فان قيل نحن
نقول من الابتداء علة الجملة لا يجوز ان يكون جزء منها لعدم اولوية بعض الاجزاء او لان كل جزء تفرض فعلته اولى
بان يكون علة الجملة لكونها اكثر تاثيرا قلنا ثم بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الاخير متعين للعلية لان غيره من الاجزاء
علل بعيدة للجملة لا تستقل بايجاد الجملة بل يحتاج في ايجادها الى معاون خارج هو علتها القريبة وعلى اصل الدليل منع آخر
وهو انا لا نم افتقار الجملة الموقوفة الى علة غير علل الاحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاحاد المعللة
كل واحد منها بعلة وقولكم انها ممكن مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلة فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى
وهذا كالعشرة من الرجال لا يفتقر الى غير علل الاحاد وما قيل جميع تلك العلل الموجودة التي هي علة موجدة للسلسلة بأسرها
اما ان يكون عين السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها مبني على توهم ان السلسلة موجود آخر ممكن محتاج الى علة اخرى
هي جميع تلك العلل وليس كذلك بل ليس هناك الا ممكنات هذا احتاج كل منها الى علة وما ثبت انه وجودات الاحاد غير وجود
كل منها كلام خال عن التحصيل هذا وان قوله لان المجموع له علة تامة ان اراد بالعلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء
فقد عرفت فساده وان اراد به المؤثر بالاستقلال فحقه ان يكون مقدما على قوله ولان المؤثر في المجموع الخ وجه آخر لو
ذهب سلسلة العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلية وهو باطل لان العلية والمعلولية متضايفان تضايفا
حقيقيا ومن لوازمها التكافؤ في الوجود اي اذا وجد احد من المتضايفين الحقيقيين وجد الآخر قطعا فلا بد من ان
يوجد بازاء كل واحد من احدهما واحد من الآخر فيكونان متساويين في العدد ضرورة وجه اللزوم ان كل علة في السلسلة
فهو معلول على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها علة كالمعلول الاخير وكذا نقول لو تسلسلت المعلولات الى غير النهاية
زاد عدد العلية على عدد المعلولية لان كل ما هو معلول في هذه السلسلة فهو علة من غير عكس كالعلة الاولى وجه آخر
انه لو وجدت سلسلة غير متناهية سواء كانت من العلل او المعلولات فهي لا محالة تشتمل على الوف فعدة الالوف الموجودة فيها





اما ان يكون مساوية لعدة احادها او اكثر وهو ظ الاستحالة لان عدة الاحاد يجب ان يكون الف مرة مثل عدة الالوف لانها
ان يأخذ كل الف من الاحاد واحدا حتى يكون عدة مائة الف مائة واما ان يكون اقل وهو ايضا باطل لان الاحاد يشتمل
على جملتين احدهما بقدر عدة الالوف والاخرى بقدر الزائد عليها والاولى اعني الجملة التي بقدر عدة الالوف اما ان
يكون من الجانب المتناهي او من الجانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة هف وان كان السلسلة غير
متناهية من الجانبين نفرض منقطعا فيحصل جانب متناهي فياتي الترديد واما لزوم التناهي على التقدير الاول فلان
عدة الالوف متناهية لكونها محصورة بين حاصرين هما طرفا السلسلة والمقطع الذي هو مبدأ الجملة الثانية اعني الزائد
على عدة الالوف على ما هو المفروض واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الاحاد المتألفة
من تلك القدر من الالوف المتألف من الجملة المتناهية الاعداد والاحاد متناه بالضرورة واما على تقدير الثاني فلان
الجملة التي هي بقدر الزائد على عدة الالوف تقع في جانب التناهي ويكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرف السلسلة
مبدأ علة الالوف وهي اضعافات عدة الالوف بتسعمائة وتسعة وتسعين مرة فيلزم تناهي عدة الالوف بالضرورة ويلزم
تناهي السلسلة لتناهي اجزائها عدة واحادا على ما مر ورد بمنع المنفصلة القائلة بان هذا مساو لذلك او اكثر او
اقل فان التساوي والتفاوت من خواص المتناهي ويمكن دفعه بدعوى الضرورة في ان كل جملتين سواء كانتا متناهيتين
او غير متناهيتين فهما اما متساويتان او متفاوتتان وبتكافؤ النسبتان اي العلية والمعلولية وليس المراد بهما
ههنا العلية والمعلولية مطلقا بل الفاعلية والمفعولية على ما يتضح في طرفي النقيض اي الوجود والعدم على معنى
انه اذا تحققت العلية في معروض وجودي تحققت المعلولية في معروض وجودي وبالعكس يعني اذا تحققت المعلولية في معروض
وجودي تحققت العلية في معروض وجودي وهذا معنى تكافئهما في الوجود وانه اذا تحققت العلية في معروض عدمي
تحققت المعلولية في معروض عدمي وبالعكس يعني اذا تحققت المعلولية في معروض عدمي تحققت العلية في معروض
عدمي وهذا معنى تكافئهما في العدم وذلك لانه لا يمكن تاثير العدمي في الوجودي ويلزم من ذلك انه اذا كانت العلية الفاعلية
عدمية كان المعلول ايضا عدميا وانه اذا كان وجوديا كانت العلة الفاعلية وجودية ايضا فان ثبت ان تاثير الوجودي
في العدمي لا يجوز ثبت ما ادعاه بتمامه لانه يلزم منه انه اذا كانت العلة الفاعلية وجودية كان المعلول ايضا وجوديا
وانه اذا كان المعلول عدميا كانت العلة ايضا عدمية لكنه لم يثبت وما قيل في بيانه من انه صح ان عدم العدم عين
الوجود وان عدم الفاعلية علة فاعلية لعدم المعلول لم يجز ان يكون الوجودي علة فاعلية للعدمي والا كان
عدم الوجودي علة فاعلية لعدم العدمي الذي هو وجود هف اقول مردود بانه يجوز ان يكون الوجودي الذي هو علة

فاعلية العدمي هو الواجب لا يتصور له عدم حتى يلزم ان يكون علة للوجودي وكذا ان قيل لو لم يكن معلول الوجودي وجوديا
لكان عدميا وعلة ذلك العدمي لا بد لها من علة موجودة اذ الموجود لا يتصور الا عن موجود فعدم تلك العلة علة لذلك
العدمي لان عدم العلة علة لعدم المعلول وقد فرض ان الوجودي علة له اي لذلك العدمي فتوارد علتان على معلول
واحد مردود بانه يجوز ان لا يكون لملكته علة اذ ليس من الواجب ان يكون لكل ممكن علة موجودة اذ من الممكنات ما لا دخل
في الوجود ازلا وابدا ولو سلم يجوز ان يكون علته واجب الوجود لا يكون فيلزم ان يكون معلوله ايضا موجودا لوجود علته
لجواز ان يكون وجوده متوقفا على شرط لم يتحقق بعد والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لتنافي
لازميهما قال الحكماء البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب تعالى لا يكون مصدرا للاثر وقابلا له وبنوا على ذلك
امتناع اتصاف الواجب تعالى بصفات حقيقية زائدة على ذاته على ما يقوله الاشاعرة واستدلوا على ذلك بان القبول والفعل
متنافيان عند اتحاد النسبة اي عند اتحاد نسبة الفعل ونسبة القبول بان يكون نسبة الفعل واقعة بين المنتسبين اللذين
وقع نسبة القبول بينهما وذلك لتنافي لازميهما اعني الوجوب اللازم للفعل والامكان اللازم للقبول فان الفاعل التام
يجب عنده وجود المفعول والقابل له لا يجب عنده وجود المقبول بل يمكن حصوله فيه ويرد عليه انه ان اراد
ان الفاعل اذا اجتمع شرائط تاثيره وارتفع موانعه وصار بالفعل موصوفا بالفاعلية وجب وجود المفعول فيه فكذا اقول
ان القابل اذا اجتمع معه ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المقبول فيه فلا فرق بينهما وان اراد ان القابل
وحده لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمه فكذا اقول ان الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول ولا عدمه فلا فرق ايضا
والجواب عن ذلك بان الفاعل يمكن ان يكون مستقلا في بعض الصور موجبا لمفعوله من حيث انه فاعل دون القابل اذ لا يتصور
استقلاله وايجابه من حيث انه قابل في شيء من الصور فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول لا يوجب اصلا فلو اجتمعا في
شيئين من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وهو محال اقول مدفوع بان امكان الوجوب انما هو من جهة
الفاعلية كما صرح به هذا المجيب وامتناع الوجوب انما هو من جهة القابلية كما صرح به ايضا فامكان الوجوب وامتناعه ليسا من جهة
واحدة بل من جهتين مختلفتين هما الفاعلية والقابلية ولا محذور في ذلك ويجب المخالفة بين العلة والمعلول
ان كان المعلول محتاجا لذاته الى تلك العلة والا فلا يعني ان المعلول ان كان محتاجا الى العلة في ذاته
وماهيته يجب ان يكون ماهيته مخالفة لماهية العلة والا لزم ان يكون ماهية المعلول محتاجة الى نفسها وانه محال وان كان محتاجا
الى العلة في تشخصه لا في نوعه وماهيته جاز ان يتفقا في الماهية وان يختلفا فيها ولا يجب صدق احد النسبتين على
المصاحب مثلا اذا كان شيء علة فاعلية لاخر وكان هناك شيء ثالث مصاحب لذلك الفاعل فانه لا يجب ان يكون ذلك





المصاحب فاعلا لذلك الآخر بل لا يجوز ذلك لامتناع ان يكون لشيء واحد فاعلان في مرتبة واحدة وكذا الحال في مصاحب المعلول
فانه لا يجب كونه معلولا لغير ذلك المعلول بل لا يجوز ذلك اذا فرضت عليتها لهما من جهة واحدة وليس الشخص من العنصريات
علة ذاتية لشخص آخر والا لزم تناهي الاشخاص يعني لو كان الشخص من العنصريات بحسب ذاته وماهيته علة لآخر
منها لزم ان يكون كل شخص علة لآخر منها لاشتماله على تلك الماهية ويلزم لا تناهي اشخاص العنصريات موجودة معا
اقول وفيه نظر لانا لا نم انه يلزم ان يكون كل شخص علة لآخر وانما اللازم ان يكون كل شخص من اشخاص العناصر لاشتماله
على الماهية العنصرية علة لذلك الشخص الآخر المعلول فرضا ولاستغنائه عنه بغيره كذا دليل آخر على ان
العناصر ليس عللا ذاتية بعضها لبعض تقريره ان العناصر ليس بعضها اولى بان يكون علة ذاتية لبعضها من غيره بل كلها
في ذلك سواء فيستغني ما فرضناه معلولا عما فرضناه علة لغير ذلك المفروض هف وفيه نظر لان معنى العلة الذاتية
على ما مر ان يكون علة لماهيته وحقيقته لا ان يكون العلة هي الماهية بحيث لا يكون لخصوصيته الافراد مدخل في تلك
العلية فلا معنى لاحتياج المعلول واستغنائه عن خصوصية فرد فرد ولعدم تقدمه دليل آخر تقريره ان الشخص
من العناصر لا يتقدم بالذات على شخص آخر منها لان ذلك شخص من العناصر يمكن ان يفرض متقدما بالذات على شخص ومتاخرا
عنه وهو هو والعلة الذاتية لا بد وان يكون متقدما بالذات على المعلول وفيه نظر لان امكان فرض التقدم والتاخر
لا ينافي التقدم الذاتي بحسب نفس الامر وامكان التقدم والتاخر بحسب نفس الامر مم ولتكافؤهما دليل آخر تقريره
ان الشخص من العناصر مكافئ شخصا آخر في ان احدهما ليس اولى بان يكون علة للآخر من العكس والمتكافئان لا يكون
احدهما علة للآخر ويرد عليه وعلى الدليلين الاول والثاني انهما مبنية على ان اشخاص العناصر متساوية بحسب الماهية
وهو مم ولبقاء احدهما مع عدم صاحبه دليل آخر تقريره ان كل شخص من العناصر يجوز ان يبقى بعد عدم شخص
آخر والمعلول لا يجوز ان يبقى بعد علته وفيه نظر لان كلية هذا الحكم ممنوعة والاستواء في الماهية على تقدير التسليم لا
يفيد ذلك والاستقراء الناقص لا يفيد يقينا والفعل هنا يفتقر الى تصور جزئي ليتخصص به الفعل ثم شوق
ثم ارادة ثم حركة من العضلات ليقع هنا الفعل اشارة الى مبادي الافعال الاختيارية المنسوبة الى
النفس الحيوانية وهي اربع مراتب بعضها على بعض فعال هو التصور الجزئي للشيء الملايم او المنافي تصورا مطابقا او غير مطابق
وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص
والا يلزم ترجيح احد الامور المتساوية على الباقية ويتبعه شوق ينبعث عن ذلك التصور وينشعب الى شوق نحو طلب انما ينبعث
عن ادراك الملايم في الشيء الملذ اذا والذي فيه ادراكا مطابقا او غير مطابق ويسمى شهوة والى شوق نحو دفع عليه انما

منبعث عن ادراك منافاة في الشيء المكروه او الضار ويسمى غضبا ويليه الاجماع المسمى بالارادة ويدل على مغايرته للشوق
كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه كما في الدواء البشع ومنه يعلم ان الفعل الاختياري قد يقع بلا سابقة شوق فالقول
بان مبادي الافعال الاختيارية اربعة بناء على الاغلب وغير مريد لتناول ما يشتهيه كما اذا منع مانع من حياء او حمية وعند
وجود هذا الاجماع ترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما ويليه التحريك من القوة
المنبثة في العضلات المحركة للاعضاء هذا وقد قيل لو كان المعتبر في صدور الفعل الجزئي التصور الجزئي لزم الدور
لان تصوره من حيث انه يمنع من وقوع الشركة يتوقف على وجوده لانا قبل حدوث السواد المعين مثلا لا نتصور الا سوادا
واقعا في هذا المحل في هذا الوقت على هذا الشرط والمقيد بهذه القيود وان كانت الوفا لا يكون الا كليا واما
تصور هذا السواد من حيث شخصيته المانعة من فرض الاشتراك فلا يحصل الا بعد وجوده فلو توقف وجوده على مثل
هذا التصور كان دورا واجاب المص بان ادراك الجزئي قبل وجوده متوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله في
الخارج مع حصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه فانه كما يكون حصول الجزئي
في الخارج مبدأ لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضا مبدأ لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور والحركة
الاختيارية الى مكان يتبع ارادة بحسبها اي بحسب تلك الارادة وجزئيات تلك الحركة يتبع تخيلات
وارادات جزئية اشارة الى جواب سؤال ربما يورد فيقال الحركة على مسافة يكفي فيها ارادة متعلقة بقطع جميعها
ناشئة من تصور الحركة عليها مع انها مشتملة على حدود يقطعها المتحرك من غير ان يتصورها بخصوصها ويتعلق ارادته
بالحركة اليها وحركة عليها بل تلك الارادة الكلية المتعلقة بقطع المسافة باسرها كافية في حدوث الحركات الجزئية
المتعلقة بتلك الحدود فظهر ان الافعال الجزئية الصادرة عنه لا يحتاج الى تصورات وارادات جزئية وتقرير الجواب
ان صدور الحركة عن الارادة الكلية يتوقف على وجود الارادة الجزئية بيان ذلك ان المتحرك على مسافة يتخيلها و
ينبعث من تخيله ارادة كلية متعلقة بقطع جميعها ثم انه يتخيل حدا جزئيا من حدوده وينبعث من تخيله ارادة جزئية
متعلقة بقطع جزء من المسافة واقع بينه وبين ذلك الحد وبعد قطعه اياه يتخيل حدا آخر وهكذا فلو انقطع بعد وصوله
الى حد معين من حدودها تخيله لحد آخر بعده انقطعت حركته ولم يتجاوز ذلك الحد الذي وصل اليه وبقي واقفا فكل جزء
من اجزاء المسافة يتعلق به تخيل وينبعث منه ارادة جزئية يترتب عليها الحركة على ذلك الجزء فهذه التخيلات والارادات
مستمرة استمرار الحركات وكما ان استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ولا يقتضي كليتها كذلك استمرار التخيلات والارادات
هكذا متجددة متصرمة لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كليتها ولما اعترض بان التخيلات والارادات الجزئية امور حادثة جزئية

فلابد



فلابد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاول فتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال وان كان السابق
علة للاحق كان ايضا محالا لان السابق ينعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود واجاب بقوله
يكون السابق من هذه التخيلات علة للسابق من تلك الارادات المعدة لحصول تخيلات
وارادات اخرى يعني ان السابق علة معدة للاحق فلا محذور في انعدامه حال حصول اللاحق لان العلة المعدة
يجب ان لا يجامع المعلول على ما مر تحقيقه ثم اعترض بان الانسان يجد من نفسه في كثير من حركاته الاختيارية على مسافة كونه
مثلا اذ يقصد نهايتها ومتوجها الى تلك النهاية مع ذهوله عن الحدود الواقعة في اثنائها اما للغفلة عنها او لاشتغال
نفسه بشاغل من خوف او مرض وايضا فالذي يتوقف عليه الحركة اما ان يكون تخيل كل واحد من الحدود التي يفرض في
المسافة او تخيل بعضها دون بعض والاول يقتضي قصودا غير متناهية مرات غير متناهية لان المسافة منقسمة الى
غير النهاية وكل قصد من تلك القصود لا يتناهى شانه ذلك لكن كل عاقل يجد من نفسه الحركة لان الامر ليس كذلك والثاني
يوجب جواز تحقق الحركة على كل المسافة من غير قصد الى شيء من اجزائها لانه اذا جاز ذلك في بعض المسافة فليجز
في كلها والا يلزم الترجيح بلا مرجح وايضا لا يكون ح التخيلات والارادات متصلة كما زعم وجعل اتصالها سببا لاستمرار
الحركة واجاب عن اصل السؤال بعض المحققين بان الموجود في الخارج هو الحركة بمعنى التوسط دون الحركة بمعنى قطع المسافة
وسيجيء تحقيق ذلك وبيان ان الحركة بمعنى التوسط امر واحد شخصي من مبدأ المسافة الى منتهاها فيكفي فيها تخيل المسافة
باسرها اجمالا وارادة متعلقة بالحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة عليها وتوجه القصد اليها بخصوصها
اذ ليس هناك حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية فلا يرد الحركة على مسافة نقضا على القاعدة القائلة ان كل فعل
جزئي يحتاج الى تصور وارادة جزئيين وما ذكره هذا السائل مبني على وجود الحركة بمعنى القطع وكذا ما اجيب به عن سؤاله
وما اعترض به على الجواب ايضا فالكل ساقط وتلك القاعدة مستمرة ويشترط في صدق التاثير على المقارن الوضع
قال الحكماء يشترط في ان يصدق على المقارن للمادة اعني الصور والاعراض المقارنة لها انه مؤثر وضع خاص بينه وبين
ما يؤثر هو فيه لان الصور والاعراض المقارنة قوامها بمواد الاجسام فكما ان ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بوساطة تلك
المادة فيكون للمشاركة من الوضع لذلك فان النار لا يسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها والشمس لا تضيء كل شيء
اتفق بل ما كان مقابلا لجرمها واعترض بانه ان اراد بوساطة المادة توقف الفعل على تحقق المادة فذلك مسلم لان
ذات الفاعل اعني الصور والاعراض متوقف عليها فيتوقف فعله ايضا عليها بالضرورة لكن لا يلزم من ذلك اشتراط
الوضع في التاثير وان اراد بها ان لوضعها مدخلا في تاثيرها فذلك مم فان المادي تاثر عن المجرد لكون خصوصية ذات

المجرد مقتضيته للتأثير فيه فلم لا يجوز ان يكون المادي بعد تحصيله بالمادة مؤثراً لخصوصية ذاته في المجرد فلا يكون للوضع مدخل
في تأثيره وان كان حالاً في المادة مقارناً للوضع واي فرق بين التأثير والتأثر في ذلك وايضاً فان النفس الناطقة
يتأثر عما يرتسم في قواها المتخيلة والمتوهمة فانه يحصل بها بواسطتها اعراض نفسانية كالغضب والفرح وغيرهما مع ان
النفس واعراضها لا وضع لها وتلك الامور المرتسمة في قواها مادية ذوات اوضاع وما قيل من ان هذه معدات للنفس
وكلامنا في المؤثر مدفوع بان اقل مراتبها الاعداد وهو تأثير ايضاً والتناهي اي ويشترط في صدور التأثير
عن المقارن تناهي آثاره فيكون قوله التناهي معطوفاً على قوله الوضع والظ من هذا العطف توقف تأثير القوة الجسمانية
على التناهي كتوقفه على الوضع لكن الظ كما هو المفهوم من كلامهم ان التأثير متوقف على الوضع ومستلزم للتناهي ولعل
المراد في المعطوف الاستلزام اللازم للاشتراط بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها يصدق
التناهي وعدمه الخاص على المؤثر بالنظر الى آثاره اشارة الى ان صدق التناهي وعدمه الخاص اعني عدم
التناهي عما من شانه ان يكون متناهياً وهو عدم الملكة على المؤثر نظراً الى آثاره انما يكون بحسب المدة او العدة او الشدة
ليتوسل باثبات تناهيه بحسب تلك الامور الثلثة على اثبات ان القوى الجسمانية لا يوصف باللاتناهي آثارها مطلقاً وذلك
اعني ان المؤثر لا يوصف بتناهي ولا تناهي آثاره الا بحسب احد تلك الامور لكنه لان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة
من الاعراض الذاتية الاولية للكمية فاذا وصف المؤثر بالتناهي او اللاتناهي نظراً الى آثاره فلا بد ان يعتبر اما عدد الآثار
وهو التناهي واللاتناهي بحسب العدة واما زمانها وح اما ان يعتبر تناهيه في الزيادة والكثرة وهو التناهي بحسب المدة او في النقصان
والقلة وهو التناهي بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي في الشدة ظاهر البطلان ولذلك لم يشتغل بالاحتجاج عليه واقام الحجة
على امتناع اللاتناهي بحسب المدة والعدة وذلك اعني بطلان اللاتناهي في الشدة لان القوى اذا اختلفت في الشدة
كرماة يقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة في ازمنة مختلفة فلا شك ان التي في زمانها اقل هي اشد قوة من التي زمانها
اكثر فما يكون غير متناهية في الشدة وجب ان تقع الحركة الصادرة عنها في زمان لم يوجد مثل تلك الحركة في زمان اقل منه لكن
كل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة يكون المحرك مصدرها اشد واقوى فلا يكون
مصدر الاولى غير متناه في الشدة والمقدر خلافه واعترض عليه بانا لا نم ان قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان ممكن في
نفس الامر والكان فرض قطعها الا بديهية نفعاً لجواز ان يكون المفروض محالاً مستلزماً لمح آخر لان القسري يختلف
باختلاف القابل ومع اتحاد المبدأ بتفاوت مقابله والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوي
الصغير والكبير في القبول فاذا تحركا مع اتحاد مبدأ عرض التناهي قالوا لا شك ان تأثير القسري يختلف

باختلاف



باختلاف القابل المقسور بمعنى انه كلما كان اكبر كان تحريك القاسر له اضعف لكون معاوقته وممانعته اكثر واقوى لانه انما يعاوق
بحسب طبيعته وهي في الجسم الكبير اقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك الجسم
بقوته جسماً من مبدأ معين ثم تحريكه جسماً آخر مماثلاً له بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها ومن
ذلك المبدأ بعينه لزم ان يتفاوت منتهى حركة الجسمين بان يكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقة فيه
اقل فبالضرورة ينتهي حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما تزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره على مقداره
اذا المفروض انه لا تفاوت الا بذلك والتأثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقداراً
كانت الطبيعة اقوى واكثر آثاراً لان القوى الجسمانية انما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها متجزية
بتجزيتها واما في قبول الحركة فالصغير والكبير متساويان لان ذلك للجسمية وهي فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير
والكبير من مبدأ معين لزم التفاوت من الجانب الآخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فينقطع حركة
الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة جسميتهما ونوقض الدليل اجمالاً بالحركات الفلكية فانها مع عدم
تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية اذ التعقل الكلي لا يكفي في جزئيات الحركة على ما سبق
واجيب بان مبادي الحركات الفلكية من الجواهر المفارقة بوسائط نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبقة في اجرامها
والبرهان انما قام على ان القوة لا يكون مؤثرة آثاراً غير متناهية لا على انها لا يكون واسطة في صدور تلك الآثار
ورد بانه لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور آثار لا يتناهى جاز ايضاً كونه مبادي
لتلك الآثار لانها المباشرة لتلك التحريكات عندهم اذا كانت واسطة فليجز ان يباشرها استقلالاً ايضاً وتفصيلاً بانه ليس
للحركات التي يقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت بل هي كالاعداد التي لم يوجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة
والنقصان وهذا هو الذي عولوا عليه في جواب دليل المتكلمين على تناهي الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بازديادها
كل يوم اجابوا عنه بان ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلاً عن
اقتضائه تناهيها واعتذر لهم بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال
ولا شك ان كون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل ازيد من كونها قوية على تحريك الجزء وان كون قوة القسرية قوية
على تحريك الجزء ازيد من كونها قوية على تحريك الكل فوقع التفاوت في حال موجودة للقوة بخلاف الحوادث اذ ليس
لمجموعها وجود في وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة ورد هذا الاعتذار بان المح اللازم من تفاوت الحركات تناهي
ما فرض غير متناه وليس يلزم بهذا المح من التفاوت في حال القوة ولو سلم انها يوصف بالزيادة والنقصان فلم لا يجوز

ان يكون القوى الجسمانية ازلية لا يكون لحركاتها مبدأ ويكون التفاوت بين الحركتين بالزيادة والنقصان من الجانب المتناهي
اعني من جانب المنتهى ولو سلم ان لها مبدأ فلم لا يجوز ان يكون التفاوت الذي لا بد منه هو التفاوت بالسرعة و
البطوء بان يكون حركة الاصغر اسرع في القسرية وابطأ في الطبيعية من غير انقطاع واجيب بان التفاوت بالسرعة
والبطوء يستدعي التفاوت بحسب العدة او المدة وذلك لانه اذا وقع التفاوت بين الحركتين بالسرعة والبطوء فاما
ان يكون زمانهما واحدا او لا فعلى الاول يقع التفاوت في العدة لان الاسرع يكون عدد حركاته اكثر قطعا وعلى الثاني
يقع التفاوت في المدة اقول اذا كانت قوة جسمانية غير متناهية بحسب المدة يجوز ان يكون التفاوت بين حركتي الجسمين
الصغير والكبير بحسب العدة لا بحسب المدة بان يكون في الحركة القسرية عدد حركات الجسم الصغير اكثر من عدد حركات الجسم الكبير
ويكون في الحركة الطبيعية عدد حركات الجسم الكبير اكثر من عدد حركات الجسم الصغير ولا يلزم انتهاء ما فرض غير متناه
لجواز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير كلتاهما متناهيين بحسب العدة مع عدم تناهيهما بحسب المدة وكذا اذا كانت
قوة جسمانية غير متناهية بحسب العدة يجوز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير متفاوتتين بحسب المدة والعدة من غير
لزوم محذور لجواز ان يكونا متناهيتين بحسب المدة مع عدم تناهيهما بحسب العدة وما يق من انه اذا كانت مدة حركات
الجسم غير متناهية وجزئت تلك المدة الى اجزاء غير متناهية كان اجزاء الحركة الواقعة في اجزاء تلك المدة غير متناهية
العدد فعدم التناهي بحسب المدة يستلزم عدم التناهي بحسب العدة ويثبت امتناع عدم التناهي بحسب المدة ويسقط المنع
المذكور باطل لان كل مدة فهو امر متصل في حد نفسه لا جزء له بالفعل واذا جزئ الى اجزاء بالفعل يكون تلك الاجزاء
متناهية العدد واما انه قابل للانقسامات غير متناهية فمعناه ان قسمته لا يقف عند حد لا يكون بعده قسمة كما يق
ان مقدورات الله تعالى غير متناهية ويعني به انه لا ينتهي الى مقدور لا يكون بعده مقدور وكذا ما يق ان التفاوت
بحسب المدة يستلزم التفاوت بحسب العدة لان اطولية الزمان يستلزم زيادة عدد الحركة فاذا كان حركتا الجسمين
الصغير والكبير غير متناهيتين بحسب العدد لم يجز ان يكون بينهما تفاوت بحسب المدة والا لكان ما هو اقل مدة اقل عددا
فيلزم انتهاؤه عددا مع انه فرض غير متناه عددا باطل ايضا لان اطولية زمان الحركة انما يستلزم زيادة عدد الحركة
ان لو كانت الحركتان متساويتين بالسرعة والبطوء وذلك ثم نعم يمكن ان يق ان التناهي بحسب العدة يستلزم التناهي
بحسب المدة وبالعكس كلاهما للزوم الانحصار بين الحاصرين اما على الاول فالحاصران عددان اللذان هما مبدأ العدة
ومنتهاها واما على الثاني فالحاصران هما حركتا طرفي المدة ويرد على اصل الدليل ان التفاوت بالنقصان لا
يستلزم الانقطاع فان حركة الفلك الثامن انقص عددا من حركة الفلك التاسع مع عدم تناهيهما وبعد التساوي التي

برهان



فبرهان تناهي قوة الطبيعة انما يجري في قوة حالة في جسم لا معاوق فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبايع في الاجرام
العنصرية دون النفوس المنطبعة في الاجرام الفلكية لكن التحريك الطبيعي المقارن للتحريك القسري يتناول التحريك الصادر
عن النفوس النباتية والحيوانية ايضا مع ان اكثر تلك النفوس لا ينقسم بانقسام محالها وايضا اجسام النباتات و
الحيوانات مركبة من بسائط لا تخلو من معاوقات يقتضيها طبايعها فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك
النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة من القابل المركب فلا يصح ان نسبة الحركتين على نسبة الجسمين وكذا برهان تناهي
القوة القسرية انما يجري في قوة قاسرة لجسم حالة ما ذكرنا اعني لجسم حلت فيه قوة لا معاوق له انها منقسمة بانقسام ذلك
الجسم وذلك لان مبناه على ما سبق على ان التفاوت بين حركتي الجسمين المقسورين انما هو بحسب التفاوت بين معاوقي طبيعتهما
والتفاوت بين المعاوقتين انما هو بحسب التفاوت بين الطبيعتين ونسبة الطبيعتين على نسبة مقدار الجسمين واعلم
ان هذه الدعوى والتي ذكرت قبلها من الفلاسفة بناء على اصلهم حيث يثبتون للقوى الجسمانية تأثيرا واما
القائلون باستناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء فلا يثبتون مؤثرا سواه فهم بمعزل عن هذا البحث والمحل
المتقوم بالحال قابل له ومادة للمركب وقبوله ذاتي وقد يحصل القرب والبعد باستعدادات
يكتسبها باعتبار الحال فيه وهذا الحال صورة للمركب وجزء فاعل لمحله وهو واحد
قال الحكماء لما ثبت ملازمة الهيولى والصورة وثبت ان كل ما كان كذلك فلا بد وان يكون احدهما علة للآخر فاما
ان يكون الهيولى علة للصورة او بالعكس والاول باطل لان المادة قابلة للصورة فلا يكون علة لوجودها لاستحالة
كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا فبقي كون الصورة علة فلا يخ اما ان يكون علة مستقلة وذلك باطل لان
الصورة والشكل يوجدان معا والهيولى متقدمة على الشكل لانه من توابع المادة والمتقدم على ما مع الشيء متقدم
على ذلك الشيء فيستحيل كون الصورة علة مستقلة لها فلم يبق الا ان الصورة شريكة لشيء آخر كلاهما علة
للهيولى وهذا معنى قوله وجزء فاعل لمحله واعترض على ما قالوا بانا لا نم ان كل متلازمين لا بد ان يكون احدهما علة
للآخر فان المتضايفين متلازمين مع انه ليس احدهما علة للآخر ولئن سلمنا ذلك فلا نم ان الشيء الواحد لا يكون قابلا
فاعلا فان ذلك الممتنع مما لم يثبت ولو سلم فلا نم ان الصورة مع الشكل فان الشكل عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب احاطة
حد او حدود بالمقدار وتلك الهيئة متأخرة عن وجود ذلك الحد او الحدود وهي متأخرة عن وجود المقدار الذي هو
المحدود وهو متأخر عن الجسم المتأخر عن الصورة لوجوب تأخر الجزء عن الكل ولو سلم فالحكم بان المتقدم على ما مع الشيء
متقدم على ذلك الشيء انما يظهر صحته في التقدم والمعية الزمانيين دون غيرهما لا يق لعلهم ارادوا ان الصورة مع الشكل

زمانا لان المتقدم الهيولى على الشكل ليس بحسب الزمان وانه لو تم ذلك لدل على ان الصورة ليست جزءا اخر من فاعل الهيولى
لان جزء الفاعل ايضا يجب تقدمه على المعلول وايضا فاحتياج الشيء في وجوده الى ما يحل فيه باطل قطعا لان الشيء
ما لم يتشخص موجودا في الخارج لا يمكن حلول شيء فيه لان وجود الذات في نفسها مقدم على احوالها التي من جملتها
حلول شيء آخر فيها لا يقال ان المحتاج اليه المحل هو مطلق الحال وطبيعته والمتاخر عن المحل هو الحال المتعين باعراض
في المحل فلا محذور لانا نقول ان الطبيعة لا وجود لها الا في ضمن وجود الحال المتعين فقبل وجود المتعين لا وجود
للطبيعة فلا يتصور كونها جزءا للعلة الفاعلية لموجود خارجي كما زعموا ولو سلم ان احتياج الشيء في وجوده الى ما يحل فيه
ممكن فلا شبهة في ان ذلك لا يتصور فيما يزول عن المحل مع بقائه فان الصورة الجسمية قد تزول عن الهيولى مع بقائها
ومعلوم بالضرورة ان الشيء لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه واجيب عن ذلك بان الحال اذا لم يكن محتاجا
الى محله في وجوده بل انما يلزم من عوارضه كالصورة الجسمية فانها جوهر متحيز بذاته مستغن في وجوده عن الهيولى
ومحتاج اليها في قبول الاتصال والانفصال اللازم له فلا بد له من ان يحل فيها فمثل هذا الحال يجوز ان يكون
علة لوجود المحل وشريكا لفاعله قوله ان الشيء ما لم يتشخص موجودا في الخارج لا يمكن حلول شيء فيه قلنا مسلم
لكن لا يلزم منه الا ان يتوقف حلول الحال على وجود المحل ولا استحالة فيه انما المحال ان يتوقف وجود الحال
على وجود المحل المتوقف على وجود الحال وليس ذلك بلازم واما ان الشيء لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه
فذلك اذا لم يخلفه بدل والصورة الجسمية اذا زالت عن الهيولى يخلفها صورة اخرى يحل فيها وعلة وجود الهيولى
هي احدى الصور المتشخصة المتعاقبة لا بعينها وشبه الهيولى في تقومها بها بسقف قائم بدعائم متعاقبة تزال واحدة
منها ويقام مقامها اخرى فان قلت انهم قد ادعوا ان الصورة محتاجة في عوارضها المشخصة الى الهيولى فلا يتصور
كون الصورة المشخصة علة لها سواء كانت متعينة او غير متعينة قلت انهم ارادوا بالعوارض المشخصة ههنا العوارض اللازمة
بتشخصها التي اذا زالت لم يبق ذلك التشخص بعينه لا العوارض التي يستفاد منها تشخصها كما توهمه العبارة ولذلك عدوا
في العوارض المشخصة امورا كلية لا يتصور استفادة التشخص منها كالتناهي والتشكل المطلقين وغيرهما من العوارض
اللازمة للاشخاص والمحل المتقوم بالحال يسمى بالنسبة الى الحال قابلا له وبالنسبة الى المركب منهما مادة له وهذا الحال
المقوم للمحل يسمى بالنسبة الى المركب منهما صورة له وظاهر هذه العبارة يوهم ان المادة والصورة بمعنى العلة المادية و
الصورية انما يطلقان على الهيولى والصورة اذ المحل المتقوم بالحال ليس الا الهيولى والحال المقوم بالمحل ليس الا الصورة
لكنك قد عرفت انهما يعمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التي يوجد لها امر بالفعل او بالقوة وهو اعني الحال المقوم للمحل

لايكون



لا يكون الا واحدا لان الواحد ان استقل بتقويم المحل استغنى المحل عن غيره فلا يكون غيره مقوما له وان لم يستقل كان المجموع
مقوما وكل منهما جزء للمقوم اقول فيه بحث اذ لا يلزم من عدم الاستقلال بالتقويم عدم التقويم وقبول المحل
للحال اعني امكان حصول الحال في المحل ذاتي والا يلزم الانقلاب ولما كان هذا مظنة ان يقال لو كان القبول ذاتيا
للمحل لما جاز انفكاكه عنه لكن المحل قد لا يقبل شيئا ثم يصير قابلا له فان النطفة لا تقبل الصورة الانسانية
ثم اذا صارت جنينا قبلها اجاب بان القبول اعني امكان حصول الحال في المحل مستمر ابدا لا يختلف اصلا بل ثابت
في جميع الاحوال لكن القبول قد يكون قريبا وقد يكون بعيدا فان قبول النطفة للصورة الانسانية بعيد وقبول الجنين
لها قريب فالحاصل بعد ان لم يكن هو قرب القبول بعد بعده لا اصل القبول والسبب في حصول قرب القبول وبعده حصول
استعدادات للمحل مستفيدة من الامور الحالة واعلم ان ما نقلناه عن الحكماء في هذا المبحث كلها من فروع الهيولى و
الصورة والمصنف لما كان منكرا لهما كما يجيء كان المناسب له ان لا يذكر هذه المباحث او يذكرها على سبيل النفي والانكار
لا على سبيل الاثبات والاقرار والغاية علة بماهيتها اي بصورتها الذهنية لعلية العلة الفاعلية
يعني تصور الغاية علة فاعلية لكون الفاعل فاعلا او بتعقلها يصير متقدما على الفعل فبهذا الاعتبار يكون الغاية
علة للمعلول الذي صدر عن الفاعل معلولة في وجودها العيني للمعلول فان وجود الغاية في الخارج مترتب
على وجود المعلول فيه فالتقدم بحسب الوجود العقلي والتاخر بحسب الوجود الخارجي فلا دور وهذا معنى قولهم اول
الفكر آخر العمل فان النجار يتصور الجلوس على السرير فيوجده ثم يوجد الجلوس عليه وهي اي الغاية ثابتة لكل
قاصد اي لكل فاعل فعل بالقصد والاختيار فان الفاعل انما يقصد الفعل لغرض اما القوة الحيوانية
المحركة فغايتها الوصول الى المنتهى الحركات الاختيارية الصادرة عن الحيوان لها مباد اربعة مترتبة
كما ذكرنا والمبدأ القريب القوة المحركة المنبثة في عضلة العضو المبدأ الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية
والابعد منه هو التصور الملائم والمنافي فاذا ارتسم بالتخيل او التفكر صورة في النفس حركت القوة الشوقية الى
الاجماع فحركت القوة المحركة في الاعضاء فانتهى اليه الحركة وهو الوصول الى المنتهى هو غاية للقوة الحيوانية
المحركة وليس لها قوة غير ذلك وهو اي الوصول الى المنتهى قد يكون غاية للقوة الشوقية ايضا
وقد لا يكون بل لها غاية اخرى لا يتوصل اليها الا بالوصول الى المنتهى مثال الاول ان الانسان ربما ضجر عن المقام
في موضع فيتخيل في نفسه صورة موضع آخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت حركته اليه فغاية قوته الشوقية نفس المنتهى
اليه تحريك القوة المحركة ومثال الثاني ان الانسان قد يتخيل في نفسه صورة لقاء الصديق له فيشتاقه فيتحرك الى المكان الذي

يضاده فيه فينتهي حركته الى ذلك المكان ولا يكون نفس انتهت اليه حركته نفس غاية القوة الشوقية بل معنى آخر لكن يتبعه
ويحصل بعده وهو لقاء الصديق وعلى تقدير المغايرة بين غايتي القوتين المحركة والشوقية فان لم يحصل
غاية القوة الشوقية بعد الوصول الى المنتهى فالحركة باطلة بالنسبة الى القوة الشوقية اذ لم يحصل بهذه
الحركة ما هو غاية لها والا اى ان حصل غاية القوة الشوقية فهو خير ان كان المبدأ هو التفكر او عادة
ان كان المبدأ هو التخيل مع خلق وملكة نفسانية كاللعب باللحية او قصد ضرورى ان كان المبدأ هو التخيل مع طبيعة
كالتنفس او مع مزاج كحركات المرضى او عبث او خوف ان كان المبدأ هو التخيل وحده من غير انضمام شيء آخر
اليه واثبتوا للطبيعيات غايات الحكماء قد يطلقون الغاية على ما يتأدى اليه الفعل وان لم يكن مقصودا اذا كان
بحيث لو كان الفاعل مختارا لفعل ذلك الفعل لاجله والغاية بهذا المعنى اعم من العلة الغائية وبهذا الاعتبار اثبتوا
للقوى الطبيعية غايات مع انه لا شعور لها ولا قصد وكذا اثبتوا للاتفاقيات اى للاشياء الاتفاقية غايات
ما يتأدى اليه الفعل ان كان تأديه مساويا او اقليا يسمى الفعل سببا اتفاقيا وما يتأدى هو اليه غاية اتفاقية ومنهم
من انكر الاتفاقيات مستدلا بان الفعل ان كان مستجمعا لجميع الجهات المعتبرة في التأدى كان التأدى دائما وكان الفعل
سببا ذاتيا وما يتأدى هو اليه غاية ذاتية وان لم يكن مستجمعا لما ذكر امتنع التأدى فلم يكن هناك سبب اتفاقي ولا
غاية اتفاقية والجواب ان ليس كل ما هو معتبر في تحقق التأدى بالفعل جزء من المبادى فان انتفاء المانع واستعداد
القابل معتبر فيه مع انه ليس شيء منهما جزءا منه فالمبادى اذا انفك عن ذاته بعض هذه الامور انفكاكا مساويا او
انفكاكا راجحا عليه فهو المسمى بالسبب الاتفاقي وما يؤدى هو اليه بالغاية الاتفاقية واذا اعتبرنا ذلك السبب مع جميع
الجهات المعتبرة في تأديه كان سببا ذاتيا لمسببه الذى هو غاية ذاتية له مثال ذلك ان يحفر موضعا فيصل الى الكنز فان
الحفر من حيث هو حفر ليس بتأديه الى الكنز لا دائما ولا اكثريا فلاجرم كان سببا اتفاقيا وكان وجدان الكنز غاية اتفاقية
له واذا اعتبر مع الحفر كونه في موضع فيه الكنز وكونه منتهيا الى مقر الكنز مع سلامة الحاسة كان الحفر مع هذه الشروط سببا
ذاتيا لوجدانه والعلة مطلقا سواء كانت فاعلية او مادية او صورية او غائية قد تكون بسيطة
فالفاعلية كطبايع البسايط العنصرية والمادية كهيولاتها والصورية كصورها والغائية كوصول كل منها الى مكانه
الطبيعى وقد تكون مركبة فالفاعلية كمجموع الفعل والصورة بالنسبة الى الهيولى على ما مر من ان الصورة
شريكة لفاعل الهيولى والمادية كالعناصر الاربعة بالنسبة الى صور المركبات والصورية كالصورة الانسانية المركبة من
صور اعضائها الآلية والغائية كمجموع شرى المتاع ولقاء الحبيب بالنسبة الى القوة الشوقية واعلم ان كل واحد من

دائميا او اكثريا يسمى ذلك الفعل سببا ذاتيا
وما يتأدى هو اليه غاية ذاتية وان كان اقليا
صح





العلل اما بالقوة فالفاعلية كالطبيعة بالنسبة الى الحركة حال حصول الجسم في مكانه الطبيعى والمادية كالنطفة بالنسبة
الى الانسانية والصورية كصورة الماء حال كون هيولاه ملابسة لصورة الهواء والغائية كلقاء الحبيب قبل حصوله
او بالفعل فالفاعلية كالطبيعة حال كون الجسم متحركا الى مكانه الطبيعى والمادية كالجنين بالنسبة الى الانسانية
والصورية كصورة الماء حال كونه ماء بالفعل والغائية كلقاء الحبيب حال حصوله واعلم ان كل منها اما كلية
او جزئية فالفاعلية الكلية كالبناء للبيت والجزئية كهذا البناء له والمادية الكلية كالنطفة والجزئية كهذه
النطفة وكذا في سايرها واعلم ان كل منها اما ذاتية او عرضية العلة الذاتية يطلق على ما هو علة حقيقية
بالقياس الى ما هو معلول حقيقة والعلة العرضية يطلق باعتبارين احدهما اقتران شيء بما هو علة حقيقية فان
الشيء اذا قرن بالعلة الحقيقية اقترانا مصححا لاطلاق اسمها عليه عرضية والثانى اقتران شيء ما بالمعلول
كذلك فان العلة بالقياس الى ذلك الشيء المقترن بالمعلول يسمى علة عرضية فالفاعلية العرضية كالسقمونيا
بالنسبة الى البرودة فان السقمونيا يسهل الصفراء الموجبة لسخونة البدن المانعة للاجزاء الباردة التى للبدن
عن تبريده فلما ازال المانع عند برده فطبيعتها فالفعل الصادر عن الاجزاء الباردة التى التبريد ينسب بالعرض الى
يقرنها ويزيل مانعها وهو السقمونيا والمادية العرضية كالخشب للسرير اذا اخذ مع صفة البياض مثلا فان ذات الخشب
علة مادية ذاتية وما يقرنها اعنى الخشب مأخوذا منه البياض علة مادية عرضية والصورية العرضية كصورة السرير
اذا اخذت مع بعض عوارضها والغائية العرضية كشراء المتاع مثلا بالنسبة الى السفر اذا كان المقصود منه لقاء الحبيب
وحصل تبعية شراء المتاع اتفق واعلم ان كل منها اما عامة او خاصة فالعلة العامة هى التى يكون جنسا للعلة
الحقيقية كالصانع الذى هو جنس للبناء والعلة الخاصة هى العلة الحقيقية كالبناء وكذلك في ساير العلل واعلم ان كل
منها قريبة او بعيدة فالفاعلية القريبة كالعفونة بالنسبة الى الحمى والبعيدة كالاحتقان مع الامتلاء
بالنسبة الى الحمى وعلى هذا القياس في ساير العلل واعلم ان كل منها مشتركة او خاصة فالفاعلية المشتركة
كبناء واحد لبيوت متعددة والخاصة كبناء واحد لبيت واحد وعلى هذا القياس في ساير العلل والعدم
للحادث الزمانى من المبادى العرضية لان ما هو علة ذاتية لوجود الحادث والفاعل في الطرفين
يعنى الوجود والعدم واحد لان الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه الاثر ان كان موجودا فقد وجد الاثر وان
كان معدوما فقد عدم الاثر فالفاعل بالنسبة الى طرف الوجود هو بعينه الفاعل بالنسبة الى طرف العدم لكن وجود الاثر
متعلق بوجوده وعدمه متعلق بعدمه اقول لا يخفى عليك ان هذا انما يتم ان لو ثبت ان تأثير الوجود في العدمى لا يجوز

لكنه لم يثبت على امر والموضوع هو المحل المستغني عن الحال كالمادة وهو المحل المقوم بالحال فيه اذ احدهما علة مادية بالنسبة الى ما تركب منه ومن الحال وافتقار الاثر الى المؤثر انما هو في احد طرفيه اي في وجوده وعدمه قد تقدم ان المؤثر يجعل الماهية موجودة او معدومة لا انه يجعلها تلك الماهية اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولة والاخرى مجعولا اليها واسباب الماهية غير اسباب الوجود قد سبق ان علة المادية والصورية يسميان بعلة الماهية والاخريان اعني الفاعلية والغائية يسميان بعلة الوجود ولابد للعدم من سبب لما عرفت من ان الممكن نسبته الى طرفي الوجود والعدم على السواء فاتصافه بكل منهما يستدعي سببا والا لزم الترجيح من غير مرجح وكذا في الحركة يعني لابد لعدم الحركة ايضا من سبب دفع لما توهم بعض القاصرين من ان العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان بدليل امتناع البقاء عليها ويكفي في وقوعه تلك الاولوية فلا حاجة له الى سبب ووجهه ما سبق من ان الممكن لا يكون احد طرفيه اولى به لذاته وامتناع البقاء بمعنى امتناع اجتماع اجزائه لا يقتضي ذلك وعلى تقدير الاولوية لا يكفي تلك الاولوية في وقوعه على ما سبق بيانه ومن العلل المعدة ما يؤدي الى مثل كالحركة الى منتصف المسافة المؤدية الى الحركة الى منتهاها او خلاف كالحركة المؤدية الى السخونة التي هي مخالفة للحركة او ضد كالحركة الى فوق المؤدية الى الحركة الى اسفل والاعداد قريب كاعداد الجنين بالنسبة الى الصورة الانسانية او بعيد كاعداد النطفة بالنسبة اليها ومن العلل العرضية ما هو معد يعني ان بعض العلل الفاعلية العرضية يكون علة معدة ذاتية بالنسبة الى ما هي علة فاعلية عرضية له فان شرب السقمونيا علة فاعلية عرضية لحصول البرودة مع انه علة معدة ذاتية لحصول البرودة

تم مبحث الامور العامة ويتلوه ان شاء الله مبحث الجواهر والاعراض

والحمد لله رب العالمين وصلى الله على

خير خلقه محمد وآله

اجمعين

المقصد الثاني في الجواهر والاعراض وفيه فصول الاول في الجواهر قدم مباحثها على مباحث الاعراض لان وجود العرض متوقف على وجود الجوهر فناسب ذلك ان يتقدم بيان احواله على بيان احوال العرض ومنهم من قدم مباحث الاعراض نظرا الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الافراد الغير المتناهية الى غير ذلك مما يطلع عليه باستقراء مباحث الجواهر وايد هذا بان تعريف الجسم الطبيعي لا يمكن الا بعد معرفة البعد والزاوية والقائمة الممكن اما ان يكون موجودا في الموضوع وهو المحل المقوم بنفسه والمراد بالكون في الموضوع هو الحلول فيه اي الاختصاص الناعت وهو العرض او لا يعني او لا يحل في الموضوع وذلك اما بان لا يحل اصلا او يحل لكن لا في الموضوع وهو الجوهر خروج الواجب عن تعريف الجوهر حيث جعل المقسم هو الممكن ظاهر قالوا وكذلك اذا جعل المقسم هو الموجود مطلقا كما وقع في عبارة الامام لان تعريف الجوهر هو الموجود لا في موضوع ومعناه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وليس للواجب ماهية ووجود زائد عليها وهو اما مفارق عن المادة اعني المحل المتقوم بالحال في ذاته وفعله اي لا يحتاج في ذاته وفعله الى المادة وهو العقل او مفارق عن المادة في ذاته دون فعله وهو النفس او مقارن للمادة فاما ان يكون محلا لجوهر آخر وهو المادة وفي جعل المادة من اقسام المقارن للمادة نوع حزازة فالاولى ان يقال او غير مفارق بدل قوله او مقارن وكذا في استعمال المادة قبل ان يخرج من التقسيم فالاولى تأخر تقسيم الجوهر الى المفارق وغيره عن تقسيمه الى المادة والصورة او يكون حالا في جوهر آخر وهو الصورة او ما يتركب منهما اي من الجوهرين الحال والمحل وهو الجسم قال الامام لابد من الدلالة على ان الجوهر المركب من الجوهرين الحال والمحل هو الجسم فانه لا استبعاد في وجود جوهر غير جسم يكون مركبا من جوهرين يكون احدهما حالا في الآخر مقوما له ثم اورد تقسيما آخر لا يرد عليه هذا الاشكال وهو ان الممكن اما ان يكون حالا في شيء او لا يكون والاول اما ان يكون سببا لوجود محله وهو الصورة او لا يكون وهو العرض والثاني اما ان يكون متحيزا وهو الجسم او جزء منه وهو الهيولى او لا متحيزا ولا جزء منه وهو اما ان يكون مدبرا للجسم وهو النفس او جزء منه او لا مدبرا ولا جزء منه وهو العقل او جزؤه والموضوع والمحل يتعاكسان وجودا وعدما الى العموم والخصوص قد ظهر مما ذكرنا ان الموضوع اخص مطلقا من المحل لما مر من انه المحل المستغني عن الحال والمحل قد يكون محتاجا الى ما حل فيه كالمادة وقد تبين في موضعه ان نقيض الاخص مطلقا اعم مطلقا من نقيض الاعم مطلقا وكذا الحال والعرض

المتحقق الوقوع ويكون التقسيم تقسيما واقعيا متحقق اقسامه جميعا اذ غرضهم ضبط ما ثبت عندهم من الجواهر لا ما يحتمله العقل اذ لا غرض حكميا يتعلق بالبحث عن الصور المحتملة عند العقل التي لم تتحقق عنده وبما قررنا ظهر انه احسن في تقسيم الامام حيث عد جزء العقل والنفس من اقسامه مع انه لم يثبت ولم يتحقق بل احتمال جزء العقل تامل

قد مرّ انّ العرض هو الحالّ في الموضوع والحالّ قد يكون لا في موضوع كالصورة فالحالّ اعمّ مطلقا من العرض وبين الموضوع
والعرض مباينة لانّ الموضوع هو المحلّ المتقوّم بنفسه والعرض لا يكون متقوّما بنفسه ويصدق العرض على المحلّ
والحالّ جزئيا لا كليّا فانه يصدق بعض المحلّ عرض كالحركة فانها محلّ السرعة وليس يصدق كلّ ما هو محلّ فهو عرض لانّ
من المحلّ ما هو جوهر وكذا يصدق بعض الحالّ عرض ولا يصدق كلّ حالّ فهو عرض لمكان الصورة ويظهر من ذلك انّ الجوهر
انه يصدق على المحلّ والحالّ جزئيا لا كليّا والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لتوقّف نسبة
احدهما على وسط واختلاف الانواع في الاولوية والمعقول منهما اشتراكه عرضي اختلف الحكماء في
انّ الجوهر هل هو جنس لما تحته ام لا واختار المصنف انه ليس بجنس لما تحته من الجواهر كما انّ العرض ليس بجنس لما تحته من الاعراض
واحتجّ على ذلك بوجوه الاول انّ الجوهر والعرض يتوقف نسبتهما الى ما تحتهما على وسط اي لا يكونان محمولين على ما تحتهما
الا بوسط فانا نحتاج في اثبات جوهرية النفس الناطقة والصور الحالّة في الاجسام الى نظر واستدلال ولذلك اختلف فيه
وزعم بعضهم انهما من قبيل الاعراض وكذا في اثبات عرضية المقادير والاضواء والالوان يحتاج الى استدلال فلا يكون
شيء من الجوهر والعرض جنسا لما تحته لانّ ذاتي الشيء كما مرّ بيانه يكون بيّن الثبوت لذلك الشيء وردّ بانّ ذاتي
الشيء انما يكون بيّن الثبوت اذا كان ذلك الشيء متصوّرا بالكنه ولا نعلم انّ ما ذكر من الامثلة تصوّر فيها الماهية
بالكنه بل المتصوّر من النفس هو المدبّر للبدن المتصرّف فيه وهذا امر عارض لها خارج عن ماهيتها وكذا الحال في سايرها ولو
كانت الماهية معقولة بالكنه في هذه الامثلة لا مكن ان لا يحتاج فيها الى دليل اصلا الثاني انّ مفهومي الجوهر والعرض
كلاهما مقول على ما تحتهما من الانواع بالتشكيك فانّ انواع الجواهر بعضها اولى بالجوهرية من بعض وكذلك انواع
الاعراض بعضها اولى من بعض بالعرضية والذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك على ما هو ذاتي له وردّ بانا لا نم اختلاف
انواعهما في حقيقة الجوهرية والعرضية بالاولوية وعدمها ولو سلم فقد مرّ انّ ما ذكر في بيانه على تقدير صحته انما
يدلّ على انّ المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لجميع ما تحته من الامور التي يقال هو عليها بالتشكيك لا على انه لا يكون
ذاتيا لشيء منها فجاز ان يكون الجوهر او العرض جنسا لبعض ما تحته من الانواع وان لم يكن جنسا لجميع ما تحته الثالث
انّ المعقول من الجوهر امر مشترك عرضي بالنسبة الى ما تحته وكذا المعقول من العرض فانا نعقل من الجوهر انه المستغني
عن الموضوع ونعقل من العرض انه المحتاج الى الموضوع ولا شكّ انّ هذين المفهومين انما يثبتا لموصوفيهما ماخوذين
بالقياس الى ما يغايرهما اعني الموضوع والذاتي لا يكون كذلك فانه ثبت لما هو ذاتي له وان قطع النظر عن جميع ما يغايره
والقسم الاستغناء امر سلبي لانه عبارة عن عدم الحاجة الى الموضوع والعدمي لا يكون جنسا للانواع المحصّلة وفي قوله

والمعقول

١٠

والمعقول منهما اشتراكه عرضي اشارة الى انّ هذا الوجه انما اقيم دليلا على عرضية هذين المفهومين اللذين يعقلان
من الجوهر والعرض فلا يرد عليه الاعتراض بانّ ذلك انما يتم لو كان تعريف الجوهر بالاستغناء عن الموضوع وكذا
تعريف العرض بالاحتياج اليه تحديدا لهما وذلك غير معلوم واعلم انّ المص لم يكتف بعرضية مفهومي الجوهر والعرض
بالنسبة الى ما تحتهما بل ادّعى انهما من المعقولات الثانية ولم يرد في الدليل على ما ادّعاه لو ابر في المشهور على عرضية
هذين المفهومين ووجه ذلك بانه لما ثبت كونهما زايدين على ما تحتهما لزم ان يكونا من المعقولات الثانية اذ ليس في الجسم مثلا
امر محقق زايد على ذاته هو الجوهرية ولا في السواد مثلا امر متحقق زايد على ذاته هو العرضية اقول انما
يثبت بذلك كونهما امرين اعتباريين غير متاصّلين في الوجود لا كونهما من المعقولات الثانية فانها كما عرفت مرارا
عبارة عن عوارض الوجود الذهني وظاهر انهما ليسا منها واستدلّ المص بانّ الجوهر لو كان جنسا للجواهر لكان تمايزها
لا محالة بفصول على ما هو شان الانواع المندرجة تحت جنس فتلك الفصول اما ان يكون جواهر فينتقل الكلام الى ما به تمايزها
ويلزم التس اعني ذهاب سلسلة اجزاء الماهية الى غير النهاية فيلزم امتناع تعقّل كنه الانواع الجوهرية واما ان يكون
اعراضا فيلزم افتقار الجوهر الى الموضوع اذ يلزم كون العرض محمولا على الجوهر ونفسه بحسب الوجود على ما هو شان الفصل
مع النوع وما يقال من انه يلزم تقوّم الجوهر بالعرض ففيه ما مرّ من انه يجوز تقوّم الجوهر بعرض قائم بجوهر آخر مقوّم لذلك
الجوهر والجواب انه قد مرّ انّ المراد بقولهم الجوهر جنس لما تحته انه جنس لما تحته من الحقايق المحصّلة النوعية لا انه
جنس لكلّ ما يصدق عليه من المفهومات فانه لا يمكن ان يكون جنس من الاجناس جنسا لكلّ ما يصدق عليه فانّ الجنس بالقياس
الى الفصل الذي يحصّله نوعا يكون عرضا عامّا كما بيّن في موضعه فكيف يدّعى كون الجوهر جنسا لجميع ما يصدق عليه من الانواع
والفصول حتى يلزم التس ولا تضادّ بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول من الفناء العدم وقد
يطلق التضادّ على البعض باعتبار آخر قد مرّ انّ بعضهم اعتبروا في التقابل امتناع الاجتماع في الموضوع ولذلك صرّحوا
بان لا تضادّ بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها وآخرين اعتبروا المحلّ مط بدل الموضوع ولذلك اثبتوا التضادّ بين الصور
النوعية للعناصر وما يقال من انّ الفناء ضدّ للجواهر فاذا خلق الفناء انتفى الاجسام باسرها ففيه انّ المعقول من الفناء
ليس الا العدم والعدم لا يكون ضدّا للشيء لانّ الضدّ لا بدّ وان يكون وجوديا على ما مرّ في المتن ووحدة المحلّ لا
يستلزم وحدة الحالّ اي يجوز ان يحلّ اثنان في محلّ واحد سواء كانا جوهرين كالهيولى الواحدة التي يحلّ فيها صورة
الجسمية والنوعية او عرضين كالجسم الواحد الذي يحلّ فيه السواد والحركة الا مع التماثل اي لا يجوز ان يحلّ مثلان في
محلّ واحد لانه يلزم ارتفاع الاثنينية منهما اذ لا تمايز بينهما بحسب الماهية ولوازمها ولا بعوارض يقتضيان بهما فان

انتصاف احد المثلين دون المثل الآخر لعارض من تلك العوارض يتوقف على امتيازه عن المثل الآخر فلو كان امتيازه به لزم الدور ولا بامور اخر سواه لما ذكر لان كل امر نسبته اليهما لكونه نسبة واحدة اذ لو امتازت النسبتان فذلك الامتياز اما بذلك الامر وهو باطل لكونه واحدًا بالفرض واما بمميز المثلين او بلوازمهما او بعوارض يحل فيهما و كل ذلك باطل لما مر والجواب انا نختار ان امتيازهما بعوارض والاتصاف لا يتوقف على امتياز سابق والحاصل انه دور معية كما مر في بحث التشخص والله لو تم ذلك لدل على امتناع حلول المثلين في محل واحد بطريق التعاقب ايضًا بخلاف العكس اي وحدة الحال يستلزم وحدة المحل فلا يجوز قيام عرض واحد بعينه بمحلين لانه لو قام عرض واحد بعينه بمحلين لزم ان لا يتميز الواحد عن الاثنين وذلك لانا لو فرضنا ان يكون القائم بمحلين عرضين لم يكن حال هذين العرضين في الاثنينية الا كحال العرض الواحد الذي فرضناه قائمًا بمحلين فيلزم ان لا ينفصل الاثنان في الاثنينية عن الواحد في وحدته بل يلزم ان يكون الوحدة اثنينية وايضا لو جاز حصول عرض واحد في محلين لجاز حصول جسم واحد في مكانين لان البديهة لا يفرق بينهما قطعًا والتالي باطل وكذا المقدم وجوزه بعض القدماء من الفلاسفة زعمًا منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتشابهة الاطراف بخلاف مثل الابوة والبنوة من الاضافات المختلفة الاطراف فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن وكان منشأ هذا التوهم هو ما تلهما مع الاتفاق في الاسم وابو هاشم من المعتزلة زعمًا منه ان التاليف عرض موجود قائم بجوهرين فردين ولا يجوز قيامه باكثر منهما حتى اذا تالف جسم من اجزاء كثيرة قام عنده بكل جزئين متجاورين منهما تاليف واحد اما الاول فلان صعوبة الانفكاك بين اجزاء الجسم المؤلف لا بد له من رابط بر تصعيب التفكيك وذلك هو التاليف وليس قائمًا باحدهما فقط والا لم يوجب صعوبة الانفكاك بينهما بل بكل واحد منهما لكون وحدة الحال فيهما موجبة لعسر الانفكاك واجيب عنه بانه مبني على تركب الجسم من الجواهر المفردة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه جاز ان يكون صعوبة الانفكاك الى الصانع الفاعل المختار لا الى عرض واحد قائم بكل منهما يسمى تاليفًا واما الثاني فلانه لو قام باكثر من الجزئين كالثلثة مثلًا لا ينعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذي هو جميع الاجزاء واللازم باطل ضرورة بقاء التاليف فيما بين الجزئين الباقيين ورد بانا لا نسلم ان التاليف الباقي بين الجوهرين هو بعينه التاليف القائم بالثلثة لم لا يجوز ان ينعدم ذلك ويحدث هنا فان قيل قيام العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلثة المحيطة بالسطح والحيوة بنية متجزية الى اعضاء والقيام بمجموع اجزاء زيد قلنا المتنازع فيه هو ان يكون العرض الواحد القائم بمحل هو بعينه

القائم

القائم بالمحل الاخر لا ان يكون العرض الواحد قائمًا بمجموع شيئين صارا بالاجتماع محلًا واحدًا كما في هذه الصور وبما ذكرنا ظهر جواب آخر عن قول ابي هاشم واما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين اي انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال وكذلك انقسام الحال لا يستلزم انقسام المحل لان الانقسام قسمان احدهما الانقسام الى اجزاء متباينة في الوضع اي اجزاء يصح ان يقال في كل جزء منها انه هو من جهة ويسمى اجزاء مقدارية وثانيهما الانقسام الى اجزاء غير متباينة في الوضع سواء كانت خارجية كالهيولى والصورة او ذهنية كالجنس والفصل وظاهر ان القسم الثاني من الانقسام غير مستلزم من الجانبين واما القسم الاول فظاهر ان انقسام الحال بهذا الانقسام يوجب انقسام المحل اذ فان انقسام السواد مثلًا الى الاجزاء المقدارية يوجب انقسام الجسم الى اجزاء وكذلك كيف لا وكل جزء منه انما يعرض في جزء آخر من محله واما انقسام المحل به فهل يستلزم انقسام الحال فمنهم من حكم بالاستلزام مطلقًا وزعم ان الحال في محل ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع ان كان حاصلًا بتمامه في واحد منها فقد كان محله ذلك الواحد دون المجموع هو خلاف المفروض وان كان حاصلًا بتمامه في كل واحد من تلك الاجزاء كان الواحد بالتشخص حالًا في محال متعددة فقد ظهر بطلانه وان لم يوجد شيء من ذلك الحال في شيء من تلك الاجزاء اصلًا لم يكن ذلك الحال حالًا في ذلك المحل بالضرورة وان وجد في كل واحد من تلك الاجزاء بعض من ذلك الحال كان منقسمًا الى اجزاء متباينة في الوضع كالمحل ومنهم من فصل وقال ان الحال في محل منقسم كذلك ان حل فيه من حيث ذاته لزم انقسامه على حسب انقسام المحل كالسواد الحال في هذا الجسم ويسمى حلوله فيه حلولًا سريانيًا وان حل فيه لا من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو غير منقسم لم يلزم انقسامه وكان حلوله فيه حلولًا غير سرياني واستدل على ذلك بان الوحدة حالة في محلها قطعًا وكذا النقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم وليس شيء منها منقسمًا بانقسام محله وكذا الاضافات مثل الابوة والبنوة حالة في محالها وليست منقسمة بانقسامها اذ لا يمكن ان يقال في كل جزء من الاب جزء من الابوة فقد ثبت ان الحلول في المنقسم لا يوجب انقسام الحال اذا لم يكن سريانيًا وان الحكم بان الحال اذا لم يوجد شيء منه في شيء من اجزاء المحل استحال حلوله في ذلك المحل ليس بديهيًا لجواز ان يكون الحال حالًا في المجموع من حيث هو مجموع ولا يكون شيء منه حالًا في شيء من اجزاء ذلك المجموع كما في الصور المذكورة لكن الامام في الملخص ادعى بداهة ذلك الحكم ومنع كون الوحدة والنقطة والاضافات امورًا موجودة في الخارج وانت خبير بان البديهة لا تفرق في ذلك بين الامور الموجودة في الخارج والاعتبارية الموجودة في نفس الامر فكما جاز في الاعتباري ان يشغل كل المحل لا بطريق السريان جاز في الخارجي ايضًا ذلك لكن يرد انا اذا قطعنا من جسم مخروط مستدير مثلًا قطعة من جانب قاعدته لزم ان ينعدم النقطة التي على رأسه لانعدام محله الذي هو مجموع المخروط ويحدث نقطة اخرى وكذا اذا

قطعنا جسما مكعبا فيما بين سطحيه الاعلى والاسفل لزم ان ينعدم السطحان مع خطوطهما ونقاطهما ويحدث سطحان آخران
مع الخطوط والنقاط لكن البديهة تشهد بان تلك الاطراف باقية على حالها ولا تاثير لذلك القطع في وجودها وعدمها
لا يقال هذه الاطراف امور اعتبارية لا يتصور فيها وجود وانعدام لانا نقول لو سلم انها اعتبارية فليست من
الاعتباريات المحضة بل من الاعتباريات التي في نفس الامر ومثل هذا الاعتباريات يتصور فيها الكون بعد ان لم يكن
كالعمى يحدث في الشخص بعد ان لم يكن اعمى والموضوع من جملة المشخصات اي العرض يحتاج في تشخصه الى موضوعه
بوجوه الاول انه لو لم يكن محتاجا اليه لكان مستغنيا عنه في تشخصه وهو مستغني عنه في الوجود ايضا لانه يكتفي عنه
بوجوده او لان التشخص مفتقر الى الوجود فلو افتقر العرض الى موضوعه في وجوده لزم افتقاره اليه في تشخصه ايضا
بالواسطة والمستغني عن المحل في الوجود والتشخص لا يكون مفتقرا اليه فلا يكون عرضا هف واقول فيه نظر لانا لا نسلم
استغناءه عنه في الوجود قوله لانه يكتفي عنه بوجوده قلنا ان اردت ان الفاعل يوجده من غير حاجة الى الموضوع
فذلك اول المسئلة وان اردت انه يستفيد الوجود من الفاعل لا منه فذلك لا يضرنا لان الاحتياج اعم من الافادة
والله قوله لان التشخص مفتقر الى الوجود ع فانهما متلازمان من غير افتقار لاحدهما الى الآخر ب ان تشخص العرض
ليس لماهيته ولا للوازمها والا انحصر نوعه في شخصه ولا لما يحل فيه والا دار لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه
ولا لمنفصل لا يكون حالا فيه ولا محلا له لان نسبته الى جميع افراد الماهية على السوية فكونه علة لتشخص هذا الفرد
دون غيره ترجيح بلا مرجح فتشخصه لمحله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال في محله قلنا ننقل الكلام الى علة تشخص ذلك
الامر ويرجع آخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحل في محل العرض على سبيل
التعاقب امور غير متناهية يكون كل سابق علة معدة لتشخص اللاحق ومثل هذا التسلسل جائز عند الحكماء فالاولى ان
يقال كون المحل علة لتشخص العرض اعم من ان يكون بلا واسطة او بواسطة ما يحل فيه واقول يمكن الجواب بانا لا نسلم ان تشخص
العرض لو كان لما حل فيه لزم الدور قوله لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه قلنا لم لكن تشخص العرض ليس متوقفا
على حلول ما حل فيه بل على ذاته كما ان حلول الصورة في الهيولى متوقف على وجودها ووجودها متوقف على وجودها لا على
حلولها ولا محذور في ذلك ولو سلم نقول انه دور معية كما مر غير مرة والله لا ج ان نسبة المنفصل الى الكل على السواء
لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا المتعين خصوصا اذا كان الفاعل مختارا والله هذا الدليل لا يطرد في عرض
ينحصر نوعه في شخصه واذا ثبت ان الموضوع من جملة مشخصات العرض ثبت ان العرض لا يصح عليه الانتقال لانه اذا
كان الموضوع مشخصا له يكون محتاجا الى موضوع مشخص لان المبهم لا يكون موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد

وجودا



وجودا متشخصا خارجيا فالعرض اذا لا يتحقق وجوده الا بموضوع بعينه فلو انتقل انتفى عنه هذا الموضوع المعين
وانتفى بانتفائه العرض الله ضرورة انتفاء المحتاج عند انتفاء المحتاج اليه اقول وفيه نظر لانه يجوز ان يكون موضوعات
متعددة كل واحد منها بذاته يوجب تشخص العرض الواحد فاذا زال احدها بزوال سببه وحصل الآخر بحصول سببه بقي تشخصه
بالثاني ولم ينعدم ولا يكون المتشخص ابرا مبهما بل كل واحد من المعينات وان اجيب بانه يستلزم توارد علل مستقلة على
معلول واحد شخصي اقول قد عرفت ان الدليل انما قام على امتناع تواردها على سبيل الاجتماع دون التعاقب والله لو
تم هذا الدليل لدل على ان الجسم لا يصح عليه الانتقال من حيز معين كان الى حيز آخر لانا نقول الجسم محتاج الى الحيز فالحيز
المبهم لا وجود له في الخارج فيكون محتاجا الى حيز متشخص والجسم لا يتحقق وجوده الا في حيز بعينه فلو انتقل عنه انتفى
هذا الحيز المعين وانتفى بانتفائه الجسم لا يقال حاجة الجسم الى الحيز انما هي في حال من احواله اعني التحيز لا في وجوده او في
تشخصه فلو انتفى الحيز المعين انتفى تحيزه المعين لا وجوده او تشخصه كما في العرض لانا نقول باي طريق عرفتم ان الجسم لا
يحتاج في وجوده ولا في تشخصه الى الحيز مع انه لا يتصور وجوده المتشخص الا في حيز ما كما ان العرض لا يتصور وجوده متشخص
الا في موضوع ما وما ذكرتم من ان الجسم يحتاج في تحيزه الى الحيز فمثل هذه الاحتمال قائم في العرض الله فانه يجوز ان يكون
امتناع انفكاك العرض عن الموضوع لاحتياجه اليه في عرضيته التي هي من لوازمه او في غيرها من اللوازم لا في وجوده او
تشخصه وما ذكرتموه من الدليل على ان الموضوع مشخص للعرض قائم بعينه في ان الحيز مشخص الجسم وما يرد عليه مشترك فالفرق
المذكور تحكم ويمكن الجواب اما عن النقض فبانهم زعموا ان الموضوع المعين مشخص للعرض ولا يمكن ان يدعى ان الحيز المعين
مشخص للجسم لانا نشاهد ان الجسم المشخص قد يفارق مكانا الى آخر مع انه ذلك الموجود المشخص فلا يكون الجسم المشخص محتاجا
في وجوده ولا في تشخصه الى مكان معين وجريان دليلهم في الحيز ع فان دليلهم في الحيز منقوض باختيار ان تشخص الجسم لما دل
واما عن المنع فبان المراد بالمشخص اعراض مكتنفة بالشخص او امور متعلقة بها يحصل منهما في الذهن صورة جزئية مطابقة
للشخص نسبتها الى الشخص نسبة الفصل الى النوع تسمى تشخصا وقد مر ذلك في بحث التشخص ولا شك ان الصورة الجزئية انما
تحصل من امر مشخص جزئي ولا يمكن ان يحصل تلك الصورة الجزئية من جزئي آخر فاذا انتفى ذلك الجزئي الذي حصل
منه التشخص انتفى التشخص وانتفى بانتفائه الشخص الله اختلفوا في ان العرض هل يمكن ان يقوم بالعرض ام لا فالمتكلمون على انه
ممتنع والحكماء على انه جائز بل واقع واختار المص مذهب الحكماء وقال وقد يفتقر الحال الى محل بتوسطه كالسرعة والبطوء
فانهما يحلان اولا في الحركة وبتوسطها يحلان في الجسم وكالخشونة والملاسة فانهما عرضان من مقولة الكيف حالان في
السطح الحال في الجسم وكالاستقامة والاستدارة والانحناء فانها اعراض قائمة بالمقادير القائمة بالجسم وكالنقطة فانها عرض

قائم بالخط وكالخط فانه عرض قائم بالسطح بمعنى ان ذا النقطة هو الخط وذا الخط هو السطح لا الجسم واجاب المتكلمون بان
مثل النقطة والخط عدمي فلو سلم فمن الجواهر لا الاعراض ومثل الخشونة والملاسة والاستدارة والانحناء والاستقامة على
تقدير كونه وجوديا انما يقوم بالجسم والسرعة والبطوء ليسا عرضين زايدين على الحركة قائمين بها بل الحركة امر ممتد تتخلله
سكنات اقل او اكثر باعتبارها يسمى سريعة او بطيئة ولو سلم ان السرعة والبطوء ليس بتخلل السكنات فطبقات الحركات
انواع مختلفة والسرعة والبطوء عايدان الى الذاتيات دون العرضيات او بمعنى الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب الاضافة
الى حركة اخرى يقطع المسافة المعينة في زمان اقل او اكثر ولهذا يختلف لاختلاف الاضافة فيكون السريعة بطيئة بالنسبة
الى الاسرع وبالجملة فليس هناك عرض خاص هو الحركة وآخر هو السرعة او البطوء واستدلوا على امتناعه بوجهين الاول ان معنى
قيام العرض بالمحل انه تابع له في التحيز فما يقوم به العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشيء تبعا له في التحيز والمتحيز
بالذات ليس الا الجوهر الثاني انه لو قام عرض بعرض فلا بد بالاخرة ان ينتهي سلسلة الاعراض الى جوهر ضرورة امتناع قيام العرض
بنفسه وح فقيام بعض الاعراض بالبعض ليس باولى من قيام الكل بذلك الجوهر تبعا له بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق
بان يكون محلا مقوما للحال ولان الكل في حيز ذلك الجوهر تبعا له وهو معنى القيام واعترض على الوجهين بانا لا نسلم ان معنى
قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيز بل معناه اختصاص احد الشيئين بالآخر بحيث يكون الاول ناعتا والثاني منعوتا
وان لم يكن ماهية ذلك الاختصاص معلومة لنا كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان وتحقيقه امران ان التحيز صفة للجوهر
قائم به وليس التحيز متحيزا تبعا للجوهر والا لزم اشتراط الشيء بنفسه ان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لا بد ان
يقوم التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز واذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر بقيامه وهو اشتراط
الشيء بنفسه او التسلسل ان قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز مشروطا بقيام تحيز آخر قبله وهكذا الى ما لا نهاية له
ثبت ان اوصاف الباري تعالى قائمة به من غير شائبة تحيز في ذاته وصفاته ثم انهما اي قيام العرض بالجوهر مما لا نزاع فيه الا انه
لا يوجب قيام الكل به لجواز ان يكون الاختصاص الناعت فيما بين بعض الاعراض بان يكون عرضا نعتا لعرض لا للجوهر الذي
اليه الانتهاء كالسرعة للحركة ولا وجود له وضعي اي مشار اليه بالحس لا يتجزى بالاستقلال احترز به عن النقطة فانها
موجودة لكن لا بالاستقلال يريد ان يبين حقيقة الجسم الطبيعي وعرفوه بالجوهر القابل للابعاد الثلثة وارادوا بالابعاد الثلثة
خطوطا ثلثة متقاطعة على زوايا قوايم وارادوا بالقبول الامكان يعني يمكن ان يتحقق فيه خطوط كذلك وانما اعتبروا
الامكان دون الوجود لان تلك الابعاد ربما لم تكن موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت
موجودة فيه كما في المكعب مثلا فليست الجسمية باعتبار تلك الابعاد اذ ربما زالت مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها اقول زيد فيه

في المشهور



في المشهور قيد الفرض حيث قيل جوهر يمكن ان نفرض فيه الابعاد الثلثة ولعله غير مفيد مع وجود قيد الامكان بل مخل
لانه يدخل فيه ما قصد اخراجه اعني الجواهر المجردة لان فرض الابعاد الثلثة فيها ممكن غاية الامر ان يكون المفروض
محالا وتقييد الابعاد بكونها على الوجه المذكور لتحقيق ان المعتبر في الجسم القبول للابعاد على هذا الوجه وان كان هو
قابلا لابعاد كثيرة لا على هذا الوجه لا للاحتراز عن السطح على ما قيل لخروجه عن الحد بالجوهر كما ان الجسم التعليمي اعني
الكمية السارية في الجهات الثلث خرج به فيقول الجسم الطبيعي اما مفرد وهو الذي لم يتألف من اجسام او مركب وهو
الذي يتألف من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير مثلا والجسم المفرد قابل للانقسام فلا يخلو اما ان يكون
جميع الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل او لا وعلى الاول يكون فيه اجزاء بالفعل قطعا ولا يكون شيء من تلك الاجزاء
قابلا للانقسام والا لم يكن جميع الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل وهي اجزاء لا تتجزى فاما متناهية وهو مذهب جمهور
المتكلمين واما غير متناهية وهو مذهب النظام وعلى الثاني اما ان لا يكون فيه شيء من الانقسامات حاصلة بالفعل او
يكون بعضها حاصلا دون بعض فعلى الاول لا يكون فيه جزء بالفعل اصلا والا لكان فيه شيء من الانقسامات حاصلا
بالفعل هف ولا شك في كونه مع ذلك قابلا للانقسام فاما غير متناهية وهو مذهب جمهور الحكماء واما متناهيا وهو مذهب محمد
شهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل وعلى الثاني اعني ان يكون بعض الانقسامات حاصلا فيه بالفعل دون بعض فيكون فيه
اجزاء بالفعل ولا يجوز ان يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام في الجهات الثلث والا لكان جسما فيكون
المركب منه جسما مركبا لا مفردا والكلام في الجسم المفرد بل تلك الاجزاء اما قابلا للانقسام في جهة واحدة فقط كخطوط
جوهرية متصلة في حد ذاتها واما في جهتين فقط كسطوح جوهرية كذلك واما مختلطة منهما فقط او منهما ومن احدهما
مع ما لم يتجزى اصلا فهذه احتمالات ست لم يذهب اليها احد واختار المص مذهب الحكماء واذا ابطل الجزء الذي لا يتجزى
واستحالة وجوده مطلقا يبطل مذهب جمهور المتكلمين ومذهب النظام وهو ظ ومذهب محمد شهرستاني ايضا لادائه بالآخرة
الى الجزء الذي لا يتجزى وجميع تلك الاحتمالات العقلية ايضا لان ما يدل على امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا يدل
على امتناع تركبه مما ينقسم في جهة واحدة فقط او في جهتين وما يدل على استحالة وجود الجزء الذي لا يتجزى مطلقا يدل على
استحالة وجود الخط والسطح الجوهريين والعمدة في اثبات المذهب الذي اختاره المص ابطال الجزء الذي لا يتجزى فلذلك
ابتدأ به واعلم ان لهم في ابطاله طريقين احدهما ما يدل على استحالة وجوده مطلقا وهو ان المتحيز بالذات لا بد ان يكون
ما يحاذي منه جهة الفوق غير ما يحاذي منه جهة التحت وكذا ما يحاذي منه جهة اليمين غير ما يحاذي منه جهة اليسار وكذا ما
يحاذي منه جهة قدامه غير ما يحاذي منه جهة خلفه فكل ما هو متحيز بالذات لا بد ان يكون منقسما في الجهات الثلث فلا يقال ما يحاذي

منه بهذه الجهات الست هو اطرافه الخارجة منه فيلزم التعدد في اطرافه لا في ذاته فلا يلزم الانقسام لانا نقول هذه الاطراف
ان كانت داخلة في ذاته المحالة فيه كان الانقسام ظاهرا والا فما حل فيه طرفه الفوقاني غير ما حل فيه طرفه التحتاني والا لكان
الى احد طرفيه عين الاشارة الى الآخر وهو محال بالضرورة فلا بد ان يفرض في ذاته شيء غير شيء فيكون منقسما ولو وهما فهذا
الدليل كما ترى يدل على استحالة الجزء الذي لا يتجزى وعلى استحالة الخط والسطح الجوهريين واذا استحال وجودها امتنع
ان يتركب عنها الاجسام الموجودة في الخارج ولا يدل على استحالة النقطة والخط والسطح العرضيين فانها غير متحيزة بالذات
وغير حالة للمكان والبديهة تحكم باختلاف الجهات والاطراف فيما هو متحيز بالذات وحال للمكان والثاني من الطريقين
مايدل على استحالة تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى لوجوه كثيرة منها ما ذكره المص بقوله الحجب المتوسط يعني اذا وقع
جزء بين جزئين بحيث يتلاقى الثلثة فلا بد ان يحجب الوسط الطرفين عن التماس والا لزم ان يكون هذا الا مدخلا طرفيه
قطعا والتداخل مح والا لم يفد التاليف زيادة في الحجم واذا حجب الوسط الطرفين عن التماس لزم انقسام الوسط
لان ما يلاقي منه احد الطرفين ح غير ما يلاقي منه الطرف الاخر فنفرض في الوسط شيئان فينقسم وهو خلاف الفرض
والحركة الموضوعين على طرفي المركب من ثلثة يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء وترا ثلثة كانت او خمسة او سبعة
او غير ذلك ووضعنا على كل جزء من طرفيه جزءا لا على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الاخر حركة على السواء
في السرعة والبطوء والابتداء فلا بد ان يتلاقيا ولا يمكن ان يكون ذلك التلاقي بان يكون احد الجزئين باسره على
الطرف والاخر باسره على الوسط والا لم يتساو الحركتان بل لا بد ان يكون شيء من الوسط مشغولا باحدهما وشيء اخر
منه مشغولا بالاخر فيلزم انقسامه قطعا ثم لما كانت تلك الاجزاء غير متفاوتة في الحجم وجب ان يكون بعض من كل واحد من
الجزئين على الوسط وبعض الاخر منه على بعض من الطرف فيلزم انقسام الاجزاء الخمسة باسرها مع كونها غير منقسمة فرضا
وانه مح لا يقال هذا الحكم لم يلزم من وجود الجزء الذي لا يتجزى وحده بل منه ومما فرض معه من تركب المسافة من اجزاء وتر
ومن تحرك الجزئين على السواء فيلزم من استحالة المجموع دون الجزء لانا نقول قد ذكر فيما سبق انه اذا استحال مجموع فلا بد ان
يكون بعض اجزائه محالا في نفسه او يكون اجتماع بعضها مع بعض محالا في نفسه وليس الاجتماع فيما نحن بصدده محالا قطعا وليس
شيء من اجزائه سوى الجزء محالا في نفسه فتعين استحالته او اربعة على التبادل يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء شفع
اربعة كانت او ستة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الاخر حركة
على السواء في السرعة والبطوء والابتداء فلا بد ان يتحاذيا بالضرورة وموضع المحاذاة لا بد ان يكون بين الجزئين الوسطين
اذ لا يمكن ان يتحاذيا بان يكونا معا على احد الوسطين والا لم يتساويا في الحركة بل لا بد ان يتحاذيا على ملتقى الوسطين

بان يكون



بان يكون بعض من كل منهما على بعض من احد الوسطين وبعضه الاخر على بعض من الوسط الاخر فيلزم انقسام الجزئين
المتحركين مع انقسام الوسطين ويلزم ايضا ما يشهد الحس بكذبه من التفكيكات لما اقام الحجج على نفي الجزء الذي
لا يتجزى اراد ان يشير الى ما يلزم اصحاب هذا المذهب مما يشهد الحس بكذبه وقد التزموه منه تفكك اجزاء الرحى فانا
اذا فرضنا خطا خارجا من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها فذلك الخط يكون مركبا من اجزاء لا يتجزى فاذا تحرك
الجزء الابعد من هذا الخط وهو الذي على الطوق جزءا واحدا من مسافته فالجزء الذي يلي الابعد ان تحرك اقل من
جزء كان الجزء منقسما وان تحرك هو ايضا جزءا واحدا من مسافته نقلنا الكلام الى الجزء الثالث والرابع وهكذا الى
الجزء الذي يلي المركز فان تحرك شيء واحد منها اقل من جزء لزم انقسامه وان تحرك كل واحد منها جزءا واحدا لزم
ان يكون مسافة الجزء الذي يلي المركز وحركته مساوية لمسافة الجزء الذي على الطوق العظيم وحركته وهو مح بالضرورة
وان سكن الجزء الذي يلي الابعد حين تحرك الابعد جزءا لزم انفصاله عنه وكذا الحال في ساير الاجزاء فيلزم تفكك
اجزاء الرحى على مثال دواير محيطة بعضها ببعض ظهر ذلك باخراج الخطوط الملاصقة من مركز الرحى الى الطوق العظيم
منها في جميع الجهات وقد التزموه مع ان الحس يكذبه وقالوا ان الرحى ينفكك على مثال دواير كما ذكرتم لكن الفاعل المختار
تلصق بعضها ببعض ولا يشعر بذلك الحس للطافة الازمنة التي يقع فيها التفكك وسكون المتحرك اي ومما يلزمهم سكون
المتحرك فانا اذا فرضنا مثلا ان فرسا سار بحركته من اول النهار الى منتصفه خمسين فرسخا ولا شك ان الشمس قد سارت
في هذه المدة ربعا من الدور فهذه حركة الشمس وقطعها مسافة مساوية بجزء واحد لا يخ اما ان يتحرك الفرس جزءا او اقل
او يسكن والاول يوجب ان يكون حركة الفرس مساوية لحركة الشمس مع ان المسافة التي قطعها اعني ربع الدور زايد
على خمسين فرسخا بالاف الوف والثاني يوجب انقسام الجزء والثالث يوجب سكون المتحرك وقد التزموه مع ان الحس يكذبه
ودعوى عدم الاحساس بالسكنات لقصر ازمنتها وقلتها مكابرة صريحة لان سكناته بقدر زيادة حركات الشمس على حركاته
فيكون حركاته مغمورة في سكناته فينبغي ان يرى ساكنا فقط ولا اقل من ان يرى تارة ساكنا واخرى متحركا لكن
الحس يكذبه اصلا وانتفاء الدائرة يعني لو صح الجزء الذي لا يتجزى لامتنعت الدائرة وذلك لان الخط المركب من
الاجزاء التي لا يتجزى انما امتنع جعلها دائرة امتنع ايضا جعل ما هو ذو عرض دائرة لان ماله عرض على القول بالجزء ليس الا
خطوطا انضم بعضها الى بعض فاذا امتنع ذلك على كل واحد منها امتنع على الشكل ايضا وان لم يمتنع جعل الخط دائرة فاذا
جعلناه دائرة فاما ان يتلاقي ظواهر اجزائها كما تلاقت بواطنها فيلزم ان يكون مساحة ظاهرها كمساحة باطنها فاذا احاطت
بهذه الدائرة دائرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيطة كباطنها وباطنها كظاهر المحاطة بها لانطباقهما.

يطها وظاهر المحاط بها كباطنها فيكون ظاهر المحيط كباطن المحاط بها ثم هكذا يجعل الدوائر محيطا بعضها ببعض فلا فرجة بينها الى ان يبلغ دايرة تساوى لمنطقة الفلك الاعظم فلا تزيد اجزاء هذه الدائرة العظيمة جدا على اجزاء الدائرة المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا ولما ان لا يتلاقى ظواهرها ما يتلاقى بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب الملاقية غير الجوانب التى لم تتلاق وقد التزموا انتفاء الدائرة وقالوا ان البصر يخطى فى ابصار الدائرة فان الدائرة المحسوسة شكل مضرس وليست دائرة حقيقة وايد ذلك بان شرط صدق الاحساس ان يكون ما يطلب الاحساس به على قدر يمكن للقوة الحساسة ادراكه اذ لو لم يكن كذلك لم يقو القوة الحساسة على ادراكه ولم يكن عدم ادراكه الا على عدمه كما فى الذرات المبثوثة فى الجو والاصوات الخفية جدا واذا كان التضريس على محيطة الدائرة متجاوزا فى الصغر الحد الذى هو شرط الاحساس لم يحس به ولم يدل ذلك على عدمه اقول وليس بشىء لان نقطة التضريس ان كان اصغر من الجزء لزم انقسام الجزء وان كان مساويا له او اكبر فكيف يرى الجزء ولا يرى ما هو مساو له واكبر والنقطة عرض قائم بالمنقسم باعتبار التناهى لما اقام الحجة على بطلان الجزء الذى لا يتجزى وبين ما لزم القائلين به من المفاسد التى التزموها اراد ان يشير الى اجوبة حججهم تقرير الحجة الاولى ان النقط موجودة لقيام الدليل على وجود الاطراف كما يجى فى هذا الكتاب فان كانت جوهرا ذات وضع يلزم المط وان كانت عرضا فمحلها لا منقسم والا لزم انقسام النقطة لان الحال فى المنقسم لا بد ان يكون منقسما واذا لم ينقسم محلها يلزم المط وتقرير الجواب ما سبق من ان انقسام الحال بانقسام المحل انما يلزم اذا كان حلوله فيه من حيث ذاته المنقسمة وحلول النقطة فى المحل المنقسم ليس من حيث ذاته المنقسم بل من حيث هو متناه والحركة لا وجود لها فى الحال ولا يلزم نفيها مطلقا جواب عن الحجة الثانية تقريرها ان الحركة لها وجود فى الحال اذ لو لم يكن موجودة فى الحال لم يكن لها وجود اصلا لان الماضى والمستقبل من الحركة معدومان فان الماضى قد انعدم والمستقبل لم يوجد بعد وح لا يخ اما ان يكون الحركة الموجودة فى الحال منقسمة او غير منقسمة والاول باطل والا لزم سبق احد جزئيها على الاخر بالوجود لكونها غير قار الذات فلم يكن الحركة التى فرضناها موجودة فى الحال بتمامها فيه بل يكون الموجود احد جزئيها فقط هف فتعين الثانى فيكون المسافة التى وقعت الحركة فى الحال عليها غير منقسمة والا لزم انقسام الحركة لان الحركة فى احد الجزئين جزء الحركة فى الجزئين واذا كانت المسافة التى وقعت الحركة فى الحال عليها غير منقسمة لزم الجزء الذى لا يتجزى وهو المط وتقرير الجواب ان الحركة لا وجود لها فى الحال ولا يلزم من نفيها فى الحال نفيها مطلقا قوله لان الماضى والمستقبل من الحركة معدومان قلنا لا نم انهما معدومان مطلقا بل هما معدومان فى الحال ولا يلزم من ذلك عدمهما مطلقا فان الماضى من الحركة موجود فى الماضى من الزمان وان لم يكن موجودا فى الحال و

كذلك تركب الحركة من الاجزاء الغير المنقسم بالفعل وان اريد الحركة بمعنى التوسط لا يلزم [illegible] موجودة فى كل آن مفروض والظاهر ان المراد هو الاول [illegible]

المستقبل

المستقبل من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود فى المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا فى الحال والماضى من الزمان والان لا تحقق له خارجا جواب عن الحجة الثالثة تقريرها ان الان اى المسمى بالحال والحاضر من الزمان موجود لان الزمان موجود فلو لم يكن الان موجودا لم يكن للزمان وجود اصلا لان الماضى والمستقبل من الزمان معدومان فان الماضى صار معدوما والمستقبل لم يوجد بعد وهو غير منقسم والا لزم سبق احد جزئيه على الاخر بالوجود لان اجزاء الزمان لا تجتمع فى الوجود فلم يكن بتمامه موجودا وقد فرضناه موجودا هف واذا كان الان موجودا [illegible] غير منقسم فالحركة المطابقة له ايضا غير منقسمة والمسافة المطابقة لها ايضا غير منقسمة فيلزم الجزء وتقرير الجواب ان الان لا تحقق له فى الخارج ولا يلزم من نفيه نفى الزمان مطلقا قوله لان الماضى والمستقبل معدومان قلنا لا نم انهما معدومان مطلقا بل الماضى والمستقبل معدومان فى الحال ولا يلزم من نفيهما فى الحال نفيهما مطلقا لا يق ان وجد الزمان الماضى فلا بد ان يوجد اما فى الماضى او فى الحال او فى الاستقبال والاخيران ظاهر البطلان وكذا الاول والا لزم ان يكون للزمان زمان آخر ويكون الشىء ظرفا لنفسه فلا يكون الماضى من الزمان موجودا اصلا وكذا المستقبل لانا نقول ما ذكرتم يدل على ان الحال انه ليس بموجود اصلا وحل الشبهة ان غير الزمان ان لم يوجد فيه اصلا لم يكن موجودا قطعا واما الزمان فهو موجود فى نفسه وان لم يكن موجودا فى شىء من الازمنة كما ان المكان موجود فى نفسه وان لم يكن موجودا فى شىء من الامكنة بخلاف المتمكن فانه اذا لم يوجد فى شىء من الامكنة لم يكن موجودا اصلا ومنهم من قرر الحجة الثانية هكذا لو لم يوجد الحركة فى الحال لم يوجد اصلا لان الماضى كان حالا والمستقبل يصير حالا والغرض انه لا وجود للحركة فيما هو حال فلا وجود لها فى شىء من الازمنة والحجة الثالثة هكذا لو لم يكن الحال موجودا لم يكن الزمان موجودا اصلا لان الماضى كان حالا والمستقبل يصير حالا والغرض انه لا وجود لما هو حال فلا وجود لهما انتهى وح يسقط الجوابان المذكوران ويجاب عنهما بان الحركة بمعنى التوسط موجودة فى الان الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة اذ لا جزء لها فى امتداد المسافة بل هى موجودة فى كل حد من الحدود المفروضة فيها فليس هناك حركة مركبة من الاجزاء التى لا تتجزى نعم يرتسم من هذه الحركة الموجودة فى الخارج امر ممتد فى الخيال غير موجود فى الخارج منطبق على المسافة ومنقسم على مثلها الى اجزاء لا ينتهى الى حد لا يقبل الانقسام وهو الحركة بمعنى القطع ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم يكن موجودة يعنى انهم استدلوا بوجود الحركة على ثبوت الجزء الذى لا يتجزى والحال انه لا يدل على ثبوته بل انما يدل على امتناعه وذلك لانه لو اثبت الجزء وتركبت الحركة والمسافة مما لا يتجزى فالمتحرك من جزء من اجزاء المسافة الى اخر منها متصل بالاول لا يخ اما ان يتصف بالحركة حال كونه فى الجزء الاول وهو باطل لانه لم يأخذ بعد فى الحركة او حال كونه فى الجزء الثانى وهو ايضا باطل لانه ح قد انتهت الحركة ولا واسطة

لم يبق

يمكن حمل عبارة الش على ذلك بان يكون المراد ان الحركة المنطبقة لا وجود لها فى الخارج ولا يلزم نفيها مطلقا والان بحيث ينطبق على المسافة ولا وجود لها فى الخارج فافهم ١٢

بين الآن الاول والثاني لم يتصف بالحركة هناك فلا يوجد الحركة اصلاً ولا يجيب بان المتحرك لا يوصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول
لكنه يوصف بها في اول زمان حصوله في الجزء الثاني لان حقيقة الحركة عند القائلين بالجزء الذي لا يتجزى هي كونه
الاول في مكانه الثاني فاذا حصل له ذلك وصف بالحركة وينقطع تلك الحركة بالكون الثاني في المكان الثاني فالمتمكن
في المكان الثاني يوصف بالحركة في الآن الاول ويوصف ايضا بالسكون في الآن الثاني فلم يلزم من تركب الحركة
مما لا يتجزى ان لا يكون موجودة اصلاً والقائل بعدم تناهي الاجزاء التي لا تتجزى في الجسم يعني النظام وهو وان
لم يكن قائلاً بالجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم منه الا انه لزمه ذلك من حيث لا يدري فانه لما وقف على ادلة
نفاة الجزء ولم يقدر على ردها سيما ما يتعلق بلزوم بطلان حكم الحس كتفكك الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جسم
هو قابل للانقسام لا الى نهاية ولما كان من مذهبه ان حصول الانقسام من لوازم قبول الانقسام ظن ان جميع الانقسامات التي
لا يتناهى حاصل في الجسم بالفعل وصرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل فلزمه القول بالجزء الذي لا يتجزى
لانه اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلاً فيه بالفعل فما لا يكون من الانقسامات حاصلاً في الجسم امتنع حصوله فيه فيكون
اجزاؤه غير قابلة للانقسام فقد وقع فيما كان هارباً عنه نافياً له غير معترف به فان قيل المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم
عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة وغيرها من الاعراض قلنا نعم الا ان هذه عنده جواهر لا اعراض فان
مثل الاكوان والاعتقادات والآلام واللذات وما شبه ذلك اعراض لا دخل لها في حقيقة الجسم وفاقاً واما الالوان
والاصوات والطعام والروايح والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرهما فعند النظام جواهر بل اجسام حيث
صرح بان كلا من ذلك جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صار الجسم
الكثيف يلزمه مع ما تقدم من فساد اثبات الجزء النقض بوجود المؤلف مما يتناهى فانا لو فرضنا اجتماع ثمانية
اجزاء مثلاً بحيث يصير المركب معها طويلاً عريضاً عميقاً منقسماً في الجهات الثلث متقاطعاً امتداداته على زوايا قائمة
فبالضرورة كان جسماً مع تناهي اجزائه فينتقض به قوله كل جسم مؤلف من اجزاء لا تتناهى بالفعل فان قيل ان مذهب النظام
ان الجوهر الفرد يمتنع وجوده على الانفراد وانما يكون وجوده في ضمن الجسم وكل جسم فمن جواهر غير متناهية قلنا نفرض الكلام
في ثمانية اجزاء من الجسم قول قد سبق آنفاً ويجيء ايضا ان النظام قد يجوز تداخل الجواهر بعضها في بعض فله ان يقول
لا يصير المركب من الاجزاء التي فرضتموها طويلاً عريضاً عميقاً لتداخل تلك الاجزاء بعضها في بعض فلا يحصل منه جسم فان
قيل لا يمكنه القول بتداخل جميع اجزاء الجسم والا لم يزد حجم الجسم على حجم جزء واحد فلا بد ان يبقى في الجسم اجزاء غير متداخلة
فيفرض الكلام في تلك الاجزاء قلنا له ان يقول لكل واحد من تلك الاجزاء المتداخلة مؤلف من الاجزاء لا يتناهى متداخلة

ويمكن

ويمكن دفعه بانه انما وقع في القول بالاجزاء الغير المتناهية لضرورة القول بقبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية كما مر آنفاً
فلا بد ان يكون تلك الاجزاء الغير المتناهية بحيث يكون الجسم منقسماً اليها بالفعل والاجزاء المتداخلة ليست من هذا القبيل فلا
يفيده عدم تناهيها ويفتقر في التقريب الى التنا... يعني اذ اثبتنا بيان تناهي اجزاء كل جسم قلنا هذا الجسم لم حجم متناه و
اجزاء متناهية والجسم الذي فيه البحث له حجم متناه لتناهي الابعاد واجزاء غير متناهية على زعمه فلا شك انه يجب
ازدياد الاجزاء يزداد الحجم فيكون نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه
فيكون نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي هف فلا يكون شي من الاجسام مؤلفاً من اجزاء غير متناهية
واعترض عليه بان ازدياد الحجم بحسب ازدياد النظم والتاليف لا يستلزم كلياً ان يكون نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة الآحاد
الى الآحاد اذ من الجائز ان يكون الازدياد بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين بل يجوز ان يكون نسبة الحجمين من
النسب الاصم التي يوجد في المقادير دون الاعداد فح لا يوجد مثلها في الآحاد لان نسبتها عددية قطعاً واجيب بان
تلك الاجزاء لما كان نظمها وتاليف بعضها الى بعض موجباً لحجم المؤلف منها وجب ان يكون لها مقادير في انفسها لانها
لم يتصور حصول الحجم بانضمام بعضها الى بعض واذا كان لها مقادير في انفسها كانت متساوية اذ لو تفاوتت لزم
انقسام بعضها واذا كانت متساوية وكان انضمامها هو الموجب لازدياد الحجم والمقدار كانت نسبة مؤلف منها الى
مؤلف آخر منها كنسبة آحاد الاول الى آحاد الثاني بالضرورة وبما قررناه اندفع ما قيل من ان تلك الاجزاء لا يوصف
بالتساوي ولا بالتفاوت لانهما من خواص المقادير ولا مقدار لتلك الاجزاء في انفسها فهي لا متساوية ولا متفاوتة
ويلزمه عدم لحوق السريع البطيء لان السريع اذا قطع جزءاً قطع البطيء ايضا جزءاً اذ لا اقل منه ولا تخلل للسكنات
بشهادة الحس ولا يخفى ان هذا الوجه لا يختص بابطال قول النظام بل هو جار فيما اذا كانت الاجزاء متناهية ايضا بل هو
بالحقيقة ما ذكره بقوله ويلزمهم سكون المتحرك لانهم يلزمون تخلل السكنات فالاولى ان يجعل عدم لحوق السريع البطيء مع قوله وان
لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه وجهاً واحداً كما جعله صاحب المواقف وكان المص اشار الى ذلك حيث
لم يفصل بينهما بقوله ويلزمه كما فصل بين النقض بوجود المؤلف وعدم لحوق السريع البطيء وتقريره ان المسافة المتناهية
المقدار لو كانت مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل لامتنع قطعها في زمان متناه اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع
نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه ولا يلحق
السريع البطيء اذا تحرك عنها مسافة قليلة فان تلك المسافة مسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها الا
في زمان غير متناه فلا يلحق البطيء والنظام افتضح بالقول بالطفرة يحكى ان العلاف اذا اورد هذا الالزام على النظام التجأ

الطفرة جستن والمراد بها هنا انتقال الجسم من جزء من اجزاء المسافة
الى آخر منها من غير ان يحاذي ما بينهما من اجزائها ويعبر عنها بحركة قطاعة الارض

الى القول بالطفرة فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذى بعض اجزائها دون بعض و لما عبره مثبتو الجزء بان البديهة تقضى ببطلانها اجاب بانها ليست ابعد مما ارتكبتم من القول بتفكك الرحى وقد التزموه ومن الشواهد الحسية ببطلان الطفرة انا نمد القلم فيحصل خطا اسود من غير ان يبقى فى خلاله اجزاء ابيض وليس ذلك لفرط اختلاط الاجزاء البيض بالسود بحيث لا تمتاز عند الحس لان الاجزاء الممسوحة اقل من المطفورة عنها بكثيرة بل لا نسبة لها اليها لكونها غير متناهية فينبغى ان يقع الاحساس بالبيض و لا حاجة له الى هذه المكابرة بل يكفيه ان يقول كما ان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية كذلك الزمان المتناهية يشتمل على اجزاء غير متناهية فتقابل اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن قطعها فيه وهذا كما ان المسافة المعينة يحتمل عند الفلاسفة الانقسام الى غير النهاية و لا يمتنع قطعها فى زمان متناه مع ان قطعها يتوقف على قطع نصفها و نصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى و ذلك لان كلا من المسافة و الزمان المتناهيين قابل للانقسام الى غير النهاية فان قيل له انه ان يتخلص بانا لا نقول بلا تناهى الاجزاء فى كل امتداد نفرض فى الجسم و فيما بين كل طرفين من اطرافه فانه يجوز ان يكون جميع اجزاء الجسم غير متناهية لكن كل امتداد نفرض فى ذلك الجسم يكون اجزاؤه متناهية قلنا قد بين ان القول بالاجزاء الغير المتناهية انما كان لضرورة قبول الجسم الانقسامات الغير المتناهية و لا شك ان الجسم يقبلها فى كل امتداد نفرض فيه و التداخل فيه دفع لجواب النظام عن برهان التناسب حيث قال الاثم ان نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء و انما يكون ذلك لو لم يتداخل بعض الاجزاء فى بعض بان الضرورة تقضى ببطلانه فان حاصله ان الكل ليس باعظم من الجزء فاذا ثبت امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا و ما فى حكمه ثبت ان الجسم المفرد متصل فى نفسه لا مفصل فيه و لما امتنع وجود الجزء الذى لا يتجزى وجب ان يكون الجسم المفرد قابلا لانقسامات غير متناهية بمعنى انه لا ينتهى فى الانقسام الى حد يقف عنده و لا يقبل الانقسام بعده كما زعم الشهرستانى و الا لزم وجود الجزء لا بمعنى ان تلك الانقسامات التى لا يتناهى يمكن ان يوجد بالفعل اما فى الخارج او فى الذهن مفصلا فانه محال عندهم لانها لو خرجت الى الفعل ثم تركبت تلك الاقسام التى لا يتناهى لزم ان يوجد منها جسم غير متناهى المقدار مع انه يجب مساواته فيه لذلك الجسم المتناهى المقدار الذى قسم اليها و ذلك ظاهر فيكون كما قال المتكلمون ان مقدورات الله غير متناهية مع ان وجود ما لا يتناهى فى الخارج محال مطلقا عندهم فليس معناه عندهم الا ان تاثير القدرة لا يصل الى حد لا يمكن ان يتجاوزه بل كل مرتبة تصل اليها تاثير القدرة يمكن وصولها الى مرتبة اخرى فوقها كما فى لا تناهى الاعداد فانها لا تصل الى حد الا يمكن الزيادة عليه فقد ثبت ما اختاره المصنف من مذهب الحكماء و هو ان الجسم متصل فى نفسه قابل للقسمة الى ما لا يتناهى ثم ان القسمة اما ان يوجب انفصالا فى الخارج او لا فالاولى هى القسمة الانفكاكية المنقسمة الى الكسر و القطع و الفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة نفاذة تفصله بالنفوذ فيه

والكسر

١٨

والكسر لا يحتاج اليها و الثانية اعنى التى لا يوجب انفصالا فى الخارج هى المسماة بالقسمة الفرضية المقابلة للقسمة الخارجية و ربما يسمى الله قسمة وهمية و ربما يفرق بينهما بان الفرضية ما هو بفرض العقل كليا و الوهمية ما هو بحسب التوهم جزئيا و الفرضية المقابلة للخارجية اما ان يكون لمجرد الفرض من غير سبب حاصل عليه او يكون بسبب حاصل عليه كاختلاف العرضين قارين اى متقررين فى محلهما لا بالقياس الى غيره كالسواد و البياض فى الجسم الابلق او غير قارين اى غير متقررين فى محلهما باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره كالتباين او المحاذيين و توهم بعضهم ان القسمة الواقعة بسبب اختلاف عرضين من القسم الانفكاكية التى توجب انفصالا فى الخارج لان محل السواد يجب ان يكون مغايرا لمحل البياض فى الخارج و كذا ما يماس او يحاذى من جسم جسما يجب ان يغاير ما يماس او يحاذى منه جسما آخر و الحق انها لا توجب انفصالا فى الخارج لان الجسم اذا كان متصلا واحدا فى نفسه ثم وقع ضوء على بعضه و لاقاه جسم آخر او حاذاه فانا نعلم بالضرورة انه لا يصير بذلك جزئين منفصلا احدهما عن الآخر فى الخارج حتى اذا زال عنه تلك الاعراض عاد الى الحالة الاولى و صار متصلا واحدا اذ لو كان كذلك لكان المسافة يصير اقساما غير متناهية فى الخارج بحسب ملاقات المتحرك حدودها ثم يعود متصلة فى نفسها واحدة فى ذاتها عند انقطاع الحركة و ما ذكره من المغايرة فانما هى بحسب العقل لا بحسب الخارج و اذا تمهد هذا فنقول ما ذكر من الادلة لا يدل على كل جسم مفرد قابل للقسمة الانفكاكية بل انما يدل على انه قابل للقسمة الوهمية و الا لكان جزء لا يتجزى او ما فى حكمه فاراد ان يبين ان كل جسم كما هو قابل للقسمة الوهمية كذلك قابل للقسمة الانفكاكية انه فقال و القسمة يعنى الوهمية بانواعها يعنى ما هو بمجرد فرض العقل كليا او بمجرد التوهم الوهم جزئيا او لا بمجردهما بل بسبب اختلاف عرضين قارين او غير قارين يحدث فى المقسوم اثنينية تساوى طباع كل واحد منهما طباع المجموع و طباع الجزء الخارج الموافق له فى الماهية فيجوز على الجزئين المتصلين المفروضين فى جزء واحد ما يجوز على الجزئين المنفصلين اعنى الجزء الذى قسم و الجزء الخارج الموافق له فى الماهية من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالى فجواز القسمة الوهمية ملزوم لجواز القسمة الانفكاكية فيبطل مذهب ديمقراطيس و اتباعه و هو ان مبادى الاجسام البسيطة اجسام صغار صلبة تتجزى فى الوهم بحسب الجهات غير قابلة للتجزئة بحسب الخارج و اتصال الجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء و انفصاله عن افتراقها و كل جزء منها متصل فى نفسه بالحقيقة و غير قابل للانفصال الفكى بل للانفصال الوهمى و الجسم البسيط الذى يقبل الانفصال الفكى كالماء مثلا غير متصل فى نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس و لما كان مناقضته ان يقال يمكن ان لا يجوز على الجزئين المتصلين ما يجوز على الجزئين المنفصلين من الانفكاك لتحقق مانع فى الجزئين المتصلين اجاب بقوله و امتناع الانفكاك لعارض لا يقتضى الامتناع الذاتى يعنى ان ذلك المانع لا يكون لازما لماهية الجزئين المتصلين المفروضين فى الجزء المقسوم بهما و الا لانحصر نوع ذلك الجزء فى شخصه لانه لو وجد منه شخصان

[illegible]

لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما قابلاً للانفصال الانفكاكي الحاصل منهما مع وجود المانع عند [illegible]
واذا لم يكن المانع لازماً بل عارضاً مفارقاً ولا شك ان امتناع الانفكاك لعارض مفارق لا يقتضي الامتناع الذاتي المنافي
للقبول الذاتي الذي هو مقصود ما قيل هذا الدليل مبني على توافق تلك الاجسام في الماهية وهو ممنوع وان بني على تسليم الخصم
كان جدلاً خارجاً عن الحكمة واشتهر بما بيناه ليس لاعدم انحصار النوع في الشخص اذ لو لم ينحصر لتحقق الجزء الخارج الموافق
للماهية وتم الدليل قيل على تقدير تحقق الخارج الموافق لعل تشخص احدهما مانع من ذلك القبول او تشخص الآخر شرط له
فلا يكون الجزء الواحد قابلاً للانفصال بين جزئيه المفروضين فيه اما لوجود المانع او فقدان الشرط واجيب بان من ان
المانع لا يكون لازماً والامتناع لعارض لا يمنع القبول الذاتي فقد ثبت ان الجسم شيء واحد اي متصل واحد ليس له
مفاصل واجزاء بالفعل كما هو عند الحس يقبل الانقسام الوهمي والانفكاكي الى ما لا يتناهى فذهب افلاطون
ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل قائم بذاته غير حال في شيء آخر وهو الجسم المطلق فهو عندهم جوهر بسيط لا تركيب فيه بحسب
الخارج اصلاً وقابل لطريان الاتصال والانفصال عليه مع بقائه في الحالين في ذاته فهو من حيث جوهره وذاته يسمى جسماً
ومن حيث قبوله للصورة النوعية التي للانواع الاجسام يسمى هيولى واختار المص هذا المذهب وذهب ارسطو ومن تابعه الى ان
ذلك الجوهر المتصل حال في جوهر يسمى بالهيولى وزبدة ما احتجوا به على ذلك بعد تجريده عن الزوايد والالفاظ المشتركة والمجازية
التي توجب صعوبة الفهم وورود الاشكالات ان ذلك الجوهر المتصل في ذاته الذي كان بلا مفصل اذا طرء عليه الانفصال
انعدم وحدث هناك جوهران متصلان في ذاتهما فلا بد هناك من شيء آخر مشترك بين المتصل الاول وبين هذين المتصلين
ولا بد ان يكون ذلك الشيء باقياً بعينه في الحالين والا لكان تفريق الجسم الى جسمين اعداماً للجسم بالكلية وايجاد الجسمين
الآخرين من كتم العدم والضرورة تقضي ببطلانه واجاب المص بقوله ولا يقتضي ذلك اي اتصال الجسم وقبول الانفصال
ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى اي لو اقتضى ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لزم التسلسل
او وجود مواد لا يتناهى لان الجسم المتصل الواحد اذا انفصل الى جسمين فاما ان يكون مادة هذا هي مادة ذاك بعينها وهو مح
لاستلزامه ان يكون الواحد المتشخص في آن واحد في مكانين واما غيرها وح ان كان مادة كل منهما حادثة بعد الانفصال لزم
التسلسل لان كل حادث عندهم مسبوق بالمادة ويكون تلك المادة ايضاً حادثة على هذا التقدير فيحتاج الى مادة ثالثة وهكذا
فيلزم ترتب امور غير متناهية وهو التسلسل وانه محال فاذا انعدمت مادة الجسم المتصل بانعدام جوهره المتصل بذاته وحدثت مادتان
للجسمين المتصلين حال حدوث جوهريهما المتصلين فيكون ذلك اعداماً للجسم بالمرة لا بمجرد جوهره المتصل بذاته وحدوث الجسمين
الآخرين لا عن شيء وهو مع بطلانه يبطل مقصودهم اعني اثبات وجود امر باق في الحالين وان كانت موجودة قبل الانفصال

لزم



لزم اشتمال الجسم على اجزاء موجودة بالفعل بل على مواد موجودة بالفعل لا ينتهي عددها الى حد يقف عنده كما عرف في
الانقسام فلا بد ان يكون تلك المواد غير متناهية بالفعل اذ لو كانت متناهية لوقف عددها الى اذا وصل الانقسام الى
مرتبتها واجيب بان المادة تتشخص عند الانفصال هو بعينه عند الاتصال ليس واحداً ولا متعدداً بذاته بل بالعرض
واحد عند الاتصال الواحد متعدد عند الاتصال المتعدد فلا نم ان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل في الجسم المتصل
الواحد لكان مشتملاً على الاجزاء بالفعل وانما يلزم لو كانتا موجودتين فيه بالفعل مادتين وليس كذلك بل هما موجودتان
فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه واذا كانت المادة شيئاً هو مع المتصل الواحد
متصل واحد ومع المتصل المتعدد متصل متعدد كان المتصل الواحد والمتعدد مختصاً بها اختصاص الناعت بالمنعوت
فيكون محلاً للمتصل الواحد حال الاتصال ومحلاً للمتصلين حال الانفصال فيكون جوهراً قطعاً ويسمى بالهيولى الاولى
وذلك الجوهر المتصل بالصورة الجسمية والجسم المطلق مركب منهما والصورة الجسمية قد يسمى جسماً لانها الجسم في بادي الرأي
فان قيل اتصال الجسم عبارة عن كونه بحيث لا يكون له مفاصل واجزاء بالفعل وانفصاله عدمه عما من شانه ذلك فان اريد
بالاتصال معنى آخر فلا نم انه ثبت بالادلة المذكورة كونه متصلاً بمعنى آخر فان الادلة المذكورة لا دلالة لها الا على
ان الجسم المفرد ليس له اجزاء بالفعل يقبل الانقسام الوهمي والخارجي فهما معنيان عرضيان اي طاريان على حقيقة الجسم سواء كان
عليه مح لا نم ان الجسم عند طريان الانفصال عليه ينعدم ذاته وانما ينعدم وصفه اعني كونه متصلاً بالمعنى المذكور قلنا
الجسم اذا لم يكن متصلاً لم يكن بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة فلم يكن جسماً البتة لان قابلية الابعاد الثلثة اذا لم يكن
فصلاً له على ما هو المشهور فلا اقل من ان يكون لازماً له فعند طريان الانفصال عليه لا يبقى جسماً بل ينعدم جسميته ويحدث
جسمان آخران اقول وللقائل ان يقول القابل للابعاد الثلثة بالحقيقة هو الجسم التعليمي اعني الكمية السارية في الجهات الثلث
والجسم الطبيعي انما يتصف بالقابلية بالعرض وبتبعية كونه معروضاً للجسم التعليمي فالجسم اذا طرء عليه الانفصال انعدم عارضه
لا ذاته اعني الجسم التعليمي الذي كان عليه قبل الانفصال وحدث عارضان آخران اعني الجسمين التعليميين الحادثين بعد الانفصال
وقابلية الابعاد ولازمة للجسم الطبيعي لا ينفك عنه لعدم انفكاك جسم تعليمي ما عنه فهو مع الجسم التعليمي الواحد متصل واحد ومع
الجسم التعليمي المتعدد متصل متعدد كما يقولون ان الهيولى مع الصورة الجسمية الواحدة متصل واحد ومع الصورة المتعددة
متصل متعددة فانهم يقولون الصورة الجسمية متصلة في ذاتها لا يقبل الانفصال بل ينعدم عند الانفصال ويحدث
صورتان اخريان فالهيولى لكونها في حد ذاتها لا متصلة ولا منفصلة باقية في الحالين ونحن نقول المتصل في ذاته
انما هو الجسم التعليمي وهو الذي ينعدم ويحدث والجسم الطبيعي لا متصل في حد ذاته ولا منفصل بل هو موجود باق في الحالين

فلا حاجة الى اثبات الهيولى بل نقول لا نسلم ان الجسم اذا طرء عليه الانفصال لم يكن قابلا للابعاد الثلثة غاية ما في الباب انه
كان قبل الانفصال قابلا واحدا للابعاد فصار بعد الانفصال جسمين كل منهما قابل للابعاد الثلثة فبالحقيقة
انعدم من الجسم وحدته وطرء عليه كثرته والجسم حال الوحدة هو بعينه حال الكثرة ولم ينعدم قط وكما يقولون ان المادة
شخص هو عند الاتصال هو بعينه عند الانفصال كذلك نقول ان الجسم شخص هو عند الوحدة اعنى الاتصال هو بعينه عند
الكثرة اعنى الانفصال غاية الامر انه لا نقول ان الجسم شخص واحد بل شخص متكثر وان قيل اذا كان هناك قصعتان
في كل منهما قدر من الماء فلا شك ان لكل من المائين تشخصا به يمتاز عن الآخر واذا جمعا هما في كوز يرتفع بينهما الامتياز
وتزول تشخصاهما فيعدمان بانعدام تشخصهما فلم يصح قولكم ان الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة ولم ينعدم قط
قلنا المجموع وان كان المائين تشخص به امتاز عن سائر المياه وهذا التشخص باق لم يزل ولذلك صح قولنا الجسم عند الكثرة
هو بعينه عند الوحدة ولم ينعدم قط وانما الزائل تشخص آخر به امتاز كل من المائين عن الآخر وبزواله زال كثرة الجسم لا
ذاته المتصف بالكثرة فان قيل زوال هذا التشخص كاف في مقصودنا وهو لزوم انعدام مجموع المائين لان كل من المائين
ينعدم بانعدام تشخصه الذي به امتاز عن الماء الآخر فينعدم المجموع ايضا ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء قلنا جزء المجموع
ذات كل من المائين بدون تشخصه الذي به امتاز عن الاجزاء الآخر فان هذا التشخص ليس من مقومات المجموع الذي هو
باق في حالة الوحدة والكثرة وانما هو مقوم لتشخص كل من المائين لا لذاته الذي هو جزء من المجموع والحاصل ان تشخص كل من
المائين مركب من معروض هو جوهر الماء وعارض به امتاز عن الماء الآخر والمعتبر في تقويم المجموع هو المعروض دون العارض
ولكل جسم بسيطا كان او مركبا مكان طبيعي يقتضي طبيعته حصوله فيه ولو اخرج عنه قاسر يطلبه اى الحصول فيه
عند الخروج على اقرب الطرق يعني اقصر الابعاد منها وذلك لانه لو خلي الجسم وطبعه اى فرض بعد وجوده خاليا عن جميع
ما يمكن خلوه عنه من الامور الخارجة عنه كان له مكان ضرورة اذ لا يمكن جسم لا في مكان ولا يتصور حصوله في جميع الامكنة
ولا يكون حصوله في ذلك المكان مستندا الى امر خارج عنه اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الامكنة
كلها على السوية بل الى امر آخر داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة فهو مكان طبيعي له فلو فرض خروجه عن ذلك المكان
منافيا لمقتضى طبعه مستندا الى غيره واذا خلي وطبعه عاد الى ذلك المكان باقتضاء طبعه على اقرب الطرق واعترض عليه
بوجوه الاول ان تاثير فاعليه فيه ان كان من الامور الخارجة التي نفرض خلوه عنها فلا نسلم انه عند تخليته مع طبعه يكون موجودا
فضلا عن ان يكون حاصلا في مكان او مقتضيا له وان لم يكن منها اى من تلك الامور الخارجة جاز ان يكون حصوله في مكان
معين من فاعله اما بايجابه او باختياره ثم يتغير ذلك بتغير الاختيار واجيب بان تخلية الجسم مع طبعه لا يتصور الا بعد وجوده

فاذا فرض الجسم موجودا اما بايجابه او باختياره وفرض في هذه الحال اعني حال وجوده معرى عن جميع التاثيرات التي لا يكون
من ذاته سواء كانت من فاعله او من غيره اختيارا او ايجابا فلا بد ان يكون حاصلا في مكان معين باقتضاء ذاته فتاثير
الفاعل في وجوده من تتمة فرض وجوده فلا يكون من الامور التي يفرض خلوه عنها حال وجوده بخلاف تاثيره في حصوله في
مكان معين فانه من تلك الامور اذ ليس من ذاته ولا يتوقف عليه وجود ذاته اقول فيه نظر لان الاين من الاعراض التي
لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده عنه كما صرح به المص في شرحه للاشارات فالفاعل اذا اوجد الجسم اوجده في مكان لا محالة اذ لا يتصور
وجود الجسم لا في مكان فالتاثير في حصول الجسم في مكان من تتمة تاثير الفاعل في وجوده وليس من الامور التي يمكن ان يفرض
خلوه عنها حال وجوده والحاصل ان الاين من لوازم وجود الجسم لا يمكن تحقق التاثير في وجود شيء بدون تحقق التاثير
فيما هو لازم لوجوده فان وجود هذا اللازم من تتمة فرض وجود الملزوم ثم ان تخلية الجسم مع طبعه وان كانت ممكنة في
الذهن نظرا الى ذات الجسم لكنها جاز ان يكون مستحيلة بحسب نفس الامر ولا يتمشى الاستدلال بها على ان للجسم مكانا طبيعيا
بحسب نفس الامر بل على ان له مكانا طبيعيا على ذلك التقدير الذي لا يطابق الواقع الثاني النقض باجزاء العناصر فانها لا تقتضي
مواضع معينة بل يقع في امكنتها حيث اتفق فان الجزء المائي مثلا ربما استقر في حيز من مكان الماء وربما استقر في حيز آخر
منه مع جريان الدليل فيها ودفع عن الاجزاء البسيطة من العناصر بانها اذا خليت وطباعها اتصل كلها فلا تبقى اجزاء
موجودة فهي ما دامت اجزاء موجودة لم تخل وطبعها لكن النقض بالمركبات الواقعة في امكنة هي اجزاء من مكان العنصر الغالب
دون اجزاء اخر منه فلا مدفع له ولا يجديهم تخصيص الدعوى بان الجسم البسيط يقتضي مكانا طبيعيا لان الدليل المذكور
يعم البسيط والمركب واستدل ايضا بان الاجسام اذا لم يكن لها قاسر يتوجه الثقال منها الى مركز العالم والخفاف منها
الى المحيط ولا شك ان ذلك بحسب اقتضاء الطبع اذ لا قاسر هناك اقول هذا الدليل لا يفيد الدعوى الكلية وقال الثالث ان
قوله ليس لشيء من الامكنة حال يختص به دون غيره حتى يتصور ان جسما معينا طالب له بطبعه دون ما عداه واذا رميناه مدرة
الى فوق فانما يعود الى مركز الارض لان الجزء يميل الى الكل الذي يجذبه لعلة الجنسية لا لان الطبيعة الارضية طالبة لذلك كما
توهم ولو جعل الارض نصفين وجعل كل نصف في جانب آخر فكان طلب كل منهما مساويا لطلب صاحبه حتى يلتقيا في وسط
المسافة التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها ارتفعت الى فلك الشمس ثم اطلق من المكان الذي هي فيه الآن حجر لا يرتفع
ذلك الحجر اليها لطلبه الامر العظيم الذي هو شبيهه ولو فرض انها انقطعت وتفرقت في جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤه لكان
يتوجه بعضها الى البعض ويقف حيث يلاقيها ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن لم اذ يبقى الجزء الواحد
كل جزء لا جرم طلب ان يكون اقربه من جميع الاجزاء قربا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شانه هذا فلزم

من ذلك استدارة الارض وكريتها وان يكون كل جزء منها طالبا للمركز ولما كان مذهب المصنف ان المكان هو البعد لا السطح على
ما يجي كان عنده لكل جسم مكان حتى المحدد للجهات فانه مع كونه محيطا بجميع الاجسام حاصل عنده في مكان واما القائل
بان المكان هو السطح الحوى للجسم الحاوي فليس المحدد عنده في مكان اصلا وان كان ذا وضع بالقياس الى ما يحويه من الاجسام
اذ ليس فوقه جسم يحويه فلو تعدد انتفى يعني لا يكون المكان الطبيعي للجسم الواحد الا واحدا اذ لو تعدد لم يكن طبيعيا
ما فرضناه مكانا طبيعيا وذلك لان الجسم اذا كان في احدهما وخلي مع طبعه فان طلب الآخر فهذا المكان الذي فيه لان
ليس طبيعيا له لانه هارب عنه طالب لغيره وان لم يطلب الآخر حال كونه في احدهما فالآخر ليس طبيعيا له لانه ليس طالبا له حين
ما خلي وطبعه اقول عدم الطلب للمكان بسبب انه وجد مكانا طبيعيا آخر لا يقدح في كون هذا المكان طبيعيا له فان طلب المكان
انما يكون اذا لم يكن واجدا لمكان هو مطلوبه والحق اذا كان الجسم خارجا عنهما لا على سمتهما بالقسر ثم اذا خلي وطبعه فاما ان
يتوجه اليهما معا وهو مح او لا يتوجه الى واحد منهما فليس شيء منهما طبيعيا او يتوجه الى احدهما فقط فالآخر ليس طبيعيا له
والكل مح فالمكان الطبيعي احد اقول في وقوع الجسم لا على سمتهما مانع من التوجه اليهما معا ولا يجامعه كونه مخلي طبعه فلعل
منشأ الاستحالة اجتماع هذين الامرين المتنافيين لا تعدد المكان الطبيعي ومكان المركب مكان الغالب او ما اتفق
وجوده فيه قالوا ليس للمركب مكان وراء امكنة البسائط لان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى
مكان زائد على مكان البسائط فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسائط بعينها ثم المركب اما ان يكون بسائطه متساوية في
قوة الميل الى اماكنها او يكون مختلفة بان يكون بعضها غالبا على الباقي فان كان الاول فالمكان الطبيعي للمركب هو الذي
اتفق وجوده فيه والا فالمكان الغالب فانه يقهر اعداءه ويجذبه الى مكانه فيكون الكل اذا خلي وطبعه طالبا لذلك المكان
واعترض عليه اما اولا فبان المركب المتساوي البسائط لو اخرج عن المكان الذي اتفق وجوده فيه لم يعد اليه طبعا بل
يسكن اينما اخرج لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبيعيا له اقول فيه نظر لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من امكنتها
وتفتر عند البعد عنها فالمركب اذا كان في مكان وتساوت فيه بسائطه بحسب قوة الميل الى اماكنها لا يكون ذلك المركب في مكان
آخر متساوي النسب الى امكنة بسائطه بل يكون اقرب الى مكان بعض بسائطه فيغلب ذلك البسيط على سائر البسائط ويجذبها الى
مكانه واما ثانيا فبانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية تقتضي حصوله في مكان الجزء المغلوب وكذا الشكل
يعني كما ان لكل جسم مكانا طبيعيا كذلك له شكل طبيعي ايضا وذلك لان الجسم لو خلي وطبعه لاحاط به حد واحد او حدود
لوجوب تناهي الابعاد كما يجي بيانه ويكون له من جهة تلك الاحاطة هيئة ولا نعني بالشكل الا تلك الهيئة ثم ان تلك الهيئة
لا بد لها من علة وقد فرضنا انه لا مؤثر خارجيا فعلتها طبيعة الجسم لا غير واعترض عليه بان الشكل يتوقف على تناهي

9

الابعاد ولا شك ان طبيعة الجسم يقتضي تناهي ابعاده وما يعرض للشيء بواسطة حيثية مستندة الى ذاته لا يكون عارضا له لذاته
ثم قيل هذا بعينه وارد في المكان انه لان حصوله فيه موقوف على وجود المكان الذي لا يستند الى ذات الجسم اجيب بان وجود
الجسم لا يتصور في غير مكان عند القائل بانه البعد فوجود المكان من لوازم وجوده من حيث هو بخلاف تناهي الابعاد فانه ليس من لوازم
وجود الجسم من حيث هو والواسطة اذا لم يستند الى ذات الشيء ولم يكن لازمة له كانت امرا غريبا قطعا بخلاف ما يستند الى
ذاته وهو ظ او يلزم ذاته من حيث هو هو فان وجود هذا اللازم من تتمة فرض وجود الشيء فلا يكون امرا غريبا انضم
لا شك في وروده على القول بان المكان هو السطح فانه ليس لازما لوجود الجسم كما في المحدد بل يتوقف على وجود جسم حاو وهو
امر غريب قطعا والطبيعي هو الكرة يعني ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة لان الطبيعة في الجسم البسيط واحدة
والفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة فيفعل افعالا مختلفة فان المضلع من
الاشكال يكون بجانب منه خطا وآخر سطحا وآخر نقطة واعترض عليه بالمنع والمعارضة والنقض اما المنع فهو انا لا نم
ان تأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون الا واحدا لم لا يجوز ان يكون هناك جهات مختلفة يصدر عن الفاعل الواحد
بحسبها في القابل الواحد امور مختلفة والثابت بالبرهان على تقدير صحته ان الواحد من جميع الجهات لا يصدر عنه آثار متعددة
واما المعارضة فتقريرها ان البسائط لا يجوز ان يكون مشتركة في الشكل لان اشتراكها في الشكل يستلزم اتحادها في الطبيعة
كما ان اختلافها في المكان يستلزم اختلافها في الطبيعة واجيب بان اختلاف المعلولات يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد
المعلول فلا يستلزم اتحاد العلل فان قيل الاشتراك في المعلول اذا لم يستلزم الاشتراك في العلة فبطريق الاولى ان لا يستلزم الاتحاد
فيها فح امكن استناد الشكل الى الجسمية المشتركة كما امكن استناده الى الطبايع المختلفة فلم جزمتم بان الشكل طبيعي اجيب بان
عروض الاشكال المعينة باعتبار عروض المقادير وعروض المقادير مستند الى الطبايع فلا بد من استناد الاشكال اليها نعم الشكل
المطلق يمكن ان يستند الى الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق والمعين بازاء خصوصية الجسم اعني
الصورة النوعية واما النقض فمن وجوه اولها ان الارض بسيطة وليست كرية لما عليها او فيها من التلال والوهاد واجيب
بان شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقعت هناك اسباب خارجة عنها كالرياح والامطار والسيول فانثلم بها جزء من الارض
ثم ان اليبوسة التي فيها حافظة لما حصل لها من الاشكال فلا جرم بقي شكل الارض على ذلك الانثلام المقتضي لتلك الخشونات
فيكون خروجها عن شكلها الطبيعي بتلك الاسباب وذلك لا يقدح في اقتضاء طبعها الشكل الكري كما ادعيناه فان قيل كون اليبوسة
المستندة الى طبيعة الارض حافظة للشكل القسري المانع عن الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشيء
ولما يمنع من حصول ذلك الشيء وذلك باطل قطعا اجيب بان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت ايضا كيفية حافظة

للشكل مطلقا فهذا الاقتضاء لا يخالف الاقتضاء الاول بل يؤكده لو خليت وطبعها لكن لما ازال القاسر الشكل الطبيعي
ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة في ذلك
ومنها ان افلاك المكوكبة فيها نقر بمركز الكواكب فيها مختلفة بالمقدار اذ هي مساوية لمقادير الكواكب المختلفة
الاقدار المالية لتلك النقر وبالموضع ايضا لان تلك النقر موجودة بالفعل في جانب من الفلك دون آخر وكذلك المتمم
تختلف جانباه بالرقة والثخانة فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة واجيب بان الاختلاف المذكور ليس
مستندا الى طبيعة واحدة بل الى صور متعددة فان الفلك قد يحصل له صورة نوعية يقتضي كرية شكله لكن اقترنت
صورة اخرى اقترنت عنها كرة اخرى يختص بها هي كوكب او تدوير او خارج مركز فيلزم من ذلك ان يبقى في الفلك الاول
نقرة او متمم مختلف الثخن فان قيل حصول الصورة المختلفة لا يكون الا لاختلاف المواد او لاختلاف استعدادات
مادة واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك اجيب بانه يجوز ان يكون اختلاف الصور في بعض البسائط مستندا الى اسباب تعود
الى الفواعل كما جاز استناده الى امور يعود الى القوابل لكن يبقى عليه انه يلزمكم اجتماع صورتين نوعيتين في الكواكب و
التدوير والخارج المركز وهو محال وانه اذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون بسيطا وانه اذا
جاز ان يتصل بالفلك صور متعددة هي مبادي افعال مختلفة جاز في ساير البسائط فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا
وربما يدفع الاول بمنع استحالته فان صور العناصر باقية في المركب وقد حل فيه صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه
وهي العناصر فيكون في كل عنصر هناك صورتان نوعيتان والثاني بان معنى تركيب القوى ان يكون بجزء من الجسم قوة ولجزء آخر منه قوة
اخرى حتى اذا كان له جزءان كان له قوتان وليس الامر في الفلك كذلك اذ الصورة الاولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه
والثالثة بان كل صورة يفرض في البسيط قوة واحدة تؤثر في مادة واحدة ولا يقتضي الا شكلا مستديرا وثالثها ان القوة
المصورة قوة طبيعية مبدأ لاشكال الاعضاء عندهم فهي اما ان يكون بسيطة او مركبة فان كان بسيطة فمحلها ان كان بسيطا
يلزم ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان كان مركبا كان الحيوان كرات بعدد البسائط وان كانت مركبة فاما ان يكون تلك
القوى في محال مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان يكون في محل واحد فان لم يمنع البعض البعض عن اقتضاء
الاستدارة كان الحيوان كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع الاجسام ما يمنعها عن ذلك واجيب بانا لا نسلم ان القوة
المصورة ان كانت بسيطة ومحلها مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة في المركب فعلها في
واحد واحد وكذلك لا نسلم انها ان كانت مركبة في مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو كان فعل القوة المركبة
في المركب فعل واحدة واحدة في واحد واحد وذلك ممنوع والمعقول من المكان البعد المكان موجود لانه مقصد المتحرك

واما ان يعلل فعله الذي يكون في المركب من حيث المجموع يلزم انه كرة ان لم يمنع بعض الاجزاء عن هذا الفعل
ولم يجوز وجود مانع كذلك مع طبايع الاجسام يمنعها عن ذلك وان كانت مركبة في مركب فشرح الله
قلت هذا قولي فما هو جوابه فهو جوابي تدبر مولانا مظفر دام ظله
ولانه

ولانه مشار اليه بالاشارة الحسية فانه يقال الجسم هنا او هناك ولانه ينتقل الجسم عنه واليه ولانه يقدر له نصف وثلث و
ربع الى غير ذلك ولانه يتفاوت زيادة ونقصانا ولا يتصور شيء من الامور المذكورة للعدم المحض ويمكن الجواب بان
مقصد المتحرك في الحركات الطبيعية اما للثقال فالمركز واما للخفاف فالمحيط وكلاهما موجودان واما في الحركات الارادية
فوضع خاص له بالنسبة الى الاجسام الذي في منتهى حركته والاشارة الحسية لا يقتضي وجود المشار اليه في الخارج فان الحكماء ذهبوا
الى ان الخطوط ليست مركبة من النقط ولا السطوح من الخطوط بل هي متصلة في انفسها لا مفصل فيها مع انهم جوزوا الاشارة
الحسية الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط المتوهم في وسط السطح فلا يلزم عندهم كون المشار اليه بالاشارة
الحسية موجودا في الخارج وانتقال الجسم انما هو عن فراغ موهوم الى فراغ موهوم آخر كذلك والتقدير بالنصف والثلث
وغير ذلك من الاجزاء وكذا التفاوت بالزيادة والنقصان انما هو بحسب التوهم ولان الجسم بكليته في مكانه فلا يلزم
ان يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا بتمامه فيما لم ينقسم ولا ان يكون امرا
منقسما في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما منقسم في جهتين او في الجهات
كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا عرضيا لامتناع الجزء وما في حكمه ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن والا لانتقل
بانتقاله بل فيما يحويه ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن مالئا له فهو السطح الباطن
من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه كابن سينا والفارابي وغيرهما من الحكماء
وعلى الثاني يكون بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا بالبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر ساريا فيه
بكليته فذلك البعد الذي هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم ويملاه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلم
واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا قائما بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام وهو بعد
مجرد ويجب ان يكون جوهرا لقيامه بذاته وتوارد الممكنات عليه مع بقائه بشخصه فكانه جوهر متوسط بين العالمين اعني
الجواهر المجردة التي لا تقبل اشارة حسية والاجسام التي هي جواهر كثيفة وح يكون الاقسام الاولية للجوهر ستة لا خمسة على
ما هو المشهور والى هذا الاحتمال ذهب افلاطون ومن تابعه من الحكماء الاشراقيين فلا مزيد للاحتمالات على الثلث ولما اقام
الدليل على كونه موجودا ابطل مذهب المتكلم وبقي الاحتمالان الآخران ومتى ابطل واحدا منهما تعين الآخر بالضرورة
واختار المصنف ان المكان هو البعد فقال فان الامارات تساعد عليه فان الناس كلهم يحكمون بان الماء فيما بين
اطراف الاناء ولا شك انهم يريدون باطراف الاناء اطرافه الداخلة لا الخارجة فما بين اطرافه هو الممتد في داخله
لا السطح الباطن اذ هو بينها وايضا فانهم يقولون ان المكان قد يكون فارغا وقد يكون ممتليا ولا يقولون ان

السطح قد يكون فارغا وقد يكون ممتليا والقوة تحكم الذهن بان الجسم هنا او هناك الا موقف على انه بل يحيط به جسم ام لا
واعلم ان البعد منه ملاق للمادة وهو الحال في الجسم بمانع مساويه ومنه مفارق يحل فيه الاجسام
وتلاقيها بجملتها وتداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة
جواب عن حجة القائلين بان المكان هو السطح تقريرها ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود لزم من تمكن الجسم في
المكان تداخل البعدين اي نفوذ البعد القائم به في البعد الذي هو مكانه وتجويزه يودي الى تجويز دخول اجسام العالم
في حيز خردلة وانه سفسطة وتقرير الجواب ان الممتنع تداخل البعدين الملاقيين للمادة لان تجويزه يودي الى تجويز
دخول اجسام العالم في حيز خردلة واما البعد المجرد الذي لا يقوم بالمادة فيمكن ان يحل فيه الاجسام وتلاقيها بجملتها
وتداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به بحسب الاشارة الحسية ولا امتناع في ذلك لخلوه عن المادة فتجويز
التداخل فيه لا يفضي الى الاستحالة المذكورة واعترض عليه بان منشأ امتناع التداخل هو العظم والامتداد فكل ما لم يتصف
بالعظم والامتداد اصلا جاز التداخل فيه مطلقا كالنقطة وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في جهة او جهتين فقط
امتنع التداخل فيه من تلك الجهة او الجهتين فقط كالخطوط امتنع تداخلها في الطول دون العرض وكالسطوح يمتنع
تداخلها في الطول والعرض دون العمق وكل ما اتصف بالعظم والامتداد بالجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقا
فان بديهة العقل حاكمة بان ما لا حجم ولا عظم له اصلا اذا لاقى نظيره لا فاه باسره ولم يتصور في احدهما شيء خال عن
الآخر ولا كونهما معا اعظم من احدهما فقط وذلك هو التداخل وبان ما له حجم وعظم اذا لاقى نظيره في الجهة التي اتصفا بالعظم
فيها كان مجموعهما اعظم من احدهما فامتناع التداخل انما هو بالذات للعظام والاحجام الموجبة لجواز فرض الاقسام وهي
المقادير والابعاد دون الهيولى اذ ليس منقسمة الا تبعا وكذلك الصورة الجسمية فان انقسامها لما فيها من المقدار لكنها
مستلزمة للمقدار والحاصل ان امتناع التداخل انما هو لاستلزام كون الكل ليس باعظم من الجزء فلا يمتنع فيما ليس له عظم وكذا لا
يمتنع فيما ليس له عظم من جهة دون جهة اخرى ان كان من الجهة التي ليس لها من تلك الجهة عظم فظهر مما ذكرنا امتناع التداخل
في الابعاد مطلقا سواء كانت مادية او غيره قال الامام في الملخص لو امكن ان نشكك العقلاء في ان هذا البعد الموجود
بين طرفي هذا الاناء بعدان مع ان البعد المشار اليه بالحس ليس الا بعدا واحدا فيتشكك في ان هذا الشخص الانساني الواحد
هل هو واحد بالحقيقة او اشخاص متعددة اقول وفيه نظر لان للقائلين بان المكان هو البعد ان يقولوا انا اثبتنا البرهان
على ان المكان بعد مجرد موجود منطبق على البعد القائم بالجسم فهما موجودان متغايران وحكم الحس بان ليس ههنا الا شخص
واحد لتعارضه مع البرهان ليس بمقبول بل محمول على انه لم يميز بينهما في الاشارة الحسية كما ان البرهان لما دل على ان الجسم مركب
...اص لعدم الاحساس بالكثرة حتى يحكم بتعدد البعد بل بسبب حكم العقل بان الابعاد المادية
...قال الامام تداخل الابعاد مطلقا محال كما مر لكان له وجه تامل م ن



من الهيولى والصورة لم يقبل حكم الحس بانه موجود واحد بل جزمنا بان هناك موجودين احدهما الهيولى والآخر الصورة
ولهم وجوه آخر منها انه لو كان المكان هو البعد فلا يخلو اما ان يكون قابلا للحركة الاينية التي هي الانتقال من مكان
الى مكان فيلزم ان يكون له مكان وينتقل الكلام اليه فيلزم ترتب الامكنة لا الى نهاية وهو محال لما مر في ابطال التسلسل
ولان جميع الامكنة الغير المتناهية لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة فيفتقر الى المكان فيلزم
ان يكون ذلك المكان داخلا في تلك الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونه ظرفا لها وذلك محال واما ان
لا يكون قابلا للحركة فيلزم ان لا يكون الجسم ايضا قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد المنافي لقبول الحركة وملزوم منافي الشيء
مناف لذلك الشيء اقول يمكن الجواب بانا نختار ان البعد قابل للحركة الاينية ويمنع لزوم التسلسل قوله يلزم ان يكون للمكان
مكان قلنا نعم لكن على سبيل الامكان لا على سبيل الوجوب فان قبول الحركة عبارة عن امكان الاتصاف بالانتقال من مكان
الى مكان وهذا الامكان انما يقتضي امكان ان يكون المتصف به مكان لا وجوبه فلا يلزم التسلسل وانما يلزم ان لو وجب ان
يكون لكل مكان مكان وهو غير واجب كما بيناه ومنها ان البعد في نفسه اما ان يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ما بينه
في البعد الذي هو المكان واما ان يستغني عنه فلا يحل في المادة على ما شأن البعد القائم بالجسم لان معنى حلول العرض في المحل
اختصاصه به بحيث يفتقر اليه في التقوم فلا يرد ما قيل من انه يجوز ان لا يفتقر في نفسه الى المحل ويعرض له الحلول فيه
ومنها انه لو كان المكان هو البعد لزم من تمكن الجسم فيه اجتماع البعدين اعني البعد الذي هو المكان والبعد القائم بالجسم
وفيه اجتماع المثلين واجيب عن الكل بانه يجوز ان يكون البعد القائم بالجسم مخالفا بالماهية للبعد المفارق وان اشتركا في
ذاتي او عرضي وهو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاصه بقبول الحركة واقتضاء المحل واختصاص البعد المفارق بامكان
النفوذ فيه ولا يكون ثمة اجتماع المثلين ولو كان المكان سطحا لتضادت الاحكام اشارة الى احتجاج القائلين بان
المكان هو البعد تقريره ان المكان ليس هو السطح الباطن للجسم الحاوي والا لتضادت احكام الجسم الواحد في حالة واحدة
بيان الملازمة ان الطير الواقف في الريح الهابة ساكن بالضرورة ويلزم من كون المكان هو السطح ان يكون متحركا في تلك
الحال لانه يتبدل عليه سطوح المحيطة مع ان تبدل الامكنة اما نفس الحركة الاينية او ملزوم لها فيلزم اجتماع الضدين
اعني الحركة والسكون في الطير المذكور وايضا المنقول من بلد الى بلد في صندوق يكون متحركا بلا شبهة ويلزم ان يكون
ساكنا لان السطح المحيط به لا يتبدل وعدم تبدله المكان ملزوم السكون او نفسه لان تبدله لازم للحركة او نفسها واجيب
عن الاول بان استبدال الامكنة اذا كان ناشيا من متمكن فيها كان حركة واذا كان ناشيا عن غيره كما في الطير الواقف
في الريح الهابة لم يكن حركة وعن الثاني بان المتحرك بالذات هو الصندوق واما ما فيه فهو متحرك بالعرض كساكن السفينة

[illegible]

والمتحرك بالعرض لا يكون موصوفاً بالحركة حقيقة وانما الموصوف بها حقيقة ما يكون ويتعلق به وصف المتحرك

بالعرض وصفه بحال متعلقه اقول لكن اذا قيل يلزم ان يكون المكان مخصوصاً بكم بحيث لم يبق من ظاهر

بدنه جزء غير محفوف اذا سافر من بلد الى بلد لزم ان يكون ساكناً لم ينتقل من مكانه وهو باطن الكرباس وكذا الحوت

في الماء الجاري اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح الماء الملاصق له لزم ان يكون ساكناً و

ذلك سفسطة فلا مدفع له ولو بعد المكان اشارة الى دليل آخر للقائلين بان المكان هو البعد تقريره انا نقطع بان لكل جسم

مكاناً فلو كان المكان هو السطح لزم ان يكون الجسم المحيط بالكل ليس له مكان اذ لا يحويه جسم ليكون سطحه الباطن مكاناً له فليس

المكان يعم الاجسام كلها والقائلون بالسطح يلتزمونه مع انه يناقض لمقالتهم فانهم لما اثبتوا المكان الطبيعي للاجسام

قالوا نحن نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان فقد اعترفوا بان كل جسم يجب ان يكون في مكان وحكموا

بذلك هناك وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعي فما بالهم نسوا ذلك وانكروه حين الرجوع فالقائلون بان المحدد لا مكان له

مناقضون لانفسهم فيما ادعوه هناك بل نقول كيف لا يكون للمحدد مكان وان الحركة الوضعية التي لا تقتضي تبدل المكان

انما يعرض لمجموع المحدد من حيث هو مجموع واما نصفاه المتمايزان بحسب الفرض لهما من كونهما فوق الارض او تحتها فلا شك

انهما يتبدلان المكان ولهما نقلة من مكان الى مكان آخر وكذلك جميع اجزاء المحدد ويتبدل امكنتها بامكنة اخرى حال

حركته بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها نقلة من مكان الى مكان آخر لم يكن للقمر والشمس وساير

الكواكب نقلة اصلاً والحس يبطله الا ترى انها تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا يكون منتقلة من مكان الى آخر مع

ثبوت هذه الحالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد في مكان ويتبدل بسبب حركة الوضعية مكاناً آخر كان المحدد

كله في مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد دون السطح هذا وقد قيل ان لهم ان يخصصوا قولهم

كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان بالاجسام التي لها مكان فيخرج عنه ما لا مكان له وان يقولوا ان اجزاء المتحرك بالاستدارة

ان كانت مفروضة فلا يعرض لها حركة خارجية قطعاً وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجرام الافلاك

المركوزة هي فيها فالمعلوم من حالها بالحس تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة تبعاً للحركة الوضعية الى صلة

للفلك واما انتقالها عن مكان الى مكان فليس مما علم بالضرورة ولهم وجوه اخر منها انا نعلم بالحس ان المكان الذي

خرج عنه الحجر المتمكن في الهوا فلاه الهوا لم يبطل والسطح الذي كان محيطاً بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل على ان المكان هو

البعد الذي لم يبطل دون السطح الذي بطل ومنها ان مقصد المتحرك بالحصول فيه ومقصد المتحرك بالحصول فيه يجب ان يكون موجوداً

حال الحركة ليتصور كونه مقصداً بالحصول فيه فالمكان الذي يقصده الثقيل المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق مركز ثقله

علی رکز



على مركز الارض كالحجر مثلاً موجود حال ما يفرض الحجر متحركاً طالباً للحصول فيه ولا سطح هناك موجود يحيط بهذا الثقيل كذا

ما يقصده الخفيف المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق محيطه بمقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلاً يجب ان يكون موجوداً

حال ما يفرض هذا الخفيف متحركاً اليه طالباً للحصول فيه ولا سطح هناك موجوداً يحيط بهذا الخفيف فدل على ان المكان

هو البعد الموجود دون السطح المعدوم في حال حركتي الثقيل والخفيف ومنها ان المكان يجب ان يكون مساوياً للمتمكن لان

المتمكن منطبق على المكان مالى له فيجب ان يكونا متساويين فاذا كان المكان هو السطح لم يكونا متساويين فان الشمعة المدورة

اذا جعلتها صفحة رقيقة كان السطح المحيطة بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلتها صفحة مدورة كان السطح المحيط بها

اقل من المحيط بالصفحة مع ان الجسم في الحالتين واحد ومنها انا اذا حفرنا في الجسم حفرة عميقة فقد انتقص الجسم الذي هو المتمكن

وازداد مكانه وهو السطح الحاوي به وانا اذا ذقنا الماء مملوء منه اذا اصب بعضه كان ذلك الذق مماساً للماء بجميع سطحه الداخل كما

كان مماساً له كذلك قبل الصب فقد نقص المتمكن الذي هو الماء والمكان اعني السطح الباطن بحاله ومنها ان المتمكن مالى له

منطبق عليه كما مر انفاً ولا يتصور ذلك الا بان يكون في كل جزء من المكان جزء من المتمكن بل وان يكون كل جزء

من المتمكن في جزء من المكان فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم المتمكن في مكانه مكان اصلاً ومنها ان الجسم انما يكون

في مكان بحجمه لا بسطحه فلو فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه فقد يدفع هذا الوجوه الثلثة بان معنى كونه مالياً له

انه لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق بسطحه الظاهر ومعنى كونه بحجمه في مكانه انه بتمامه في داخل المكان لا ان كل جزء من حجمه

ملاق بجزء من مكانه فهذا المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل القائلون بان المكان هو السطح مع بعض القائلين بالبعد

المجرد الموجود لم يجوزوا ان يخلو المكان عما يشغله ويملأه والباقون منهم من القائلين بالبعد الموهوم على جوازه

وهم اصحاب الخلاء والا لتساوت حركة المعاوق حركة عديمه عند فرض معاوق اقل بنسبة زمانيهما

احتج المانعون بانه لو جاز ذلك لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساوياً لزمان تلك الحركة بدون المعاوق واللازم

ظاهر البطلان بيان اللزوم انا نفرض حركة الجسم في فرسخ مثلاً من الخلاء ولا محالة تكون في زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض

حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في فرسخ من الملاء ولا محالة يكون في زمان اكثر لوجود العائق ولنفرضه عشر ساعات

ثم نفرض حركته بتلك القوة في ملاء ارق قواماً من الملاء الاول بحيث يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملاء الغليظ كنسبة

زمان حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء الغليظ اي يكون معاوقة الملاء الرقيق عشر معاوقة الملاء الغليظ فيلزم ان

يكون زمان الحركة في الملاء الرقيق ساعة ضرورة انه اذا اتحدت المسافة والمتحرك وقوة الحركة لم يكن السرعة والبطو

اعني قلة الزمان وكثرته الا بحسب قلة المعاوق وكثرتها فيلزم مساواة زمان حركة ذي المعاوق اعني التي في الملاء الرقيق

والزمان حركة عديم المعاوق اعني التي في الخلاء وفيه نظر اما اولاً فلانا لا نم امكان قوام يكون على نسبة زمان الخلاء
الى زمان الملاء وانما يمكن لو لم ينته القوام في مراتب الرقة الى ما لا قوام ارق منه اذ لو انتهى جاز ان لا يوجد في تلك
المراتب قوام على نسبة زمان الخلاء والملاء وعدم الانتهاء مم ولو سلم فلم لا يجوز ان يتوقف المعاوق على قدر
من القوام بحيث لا يوجد بدونه وح يقوم الاحتمال المذكور اعني بان لا يوجد معاوق على النسبة المذكورة ولو سلم
عدم التوقف المذكور فلم لا يجوز ان يكون نسبة زمان الخلاء الى زمان الملا على وجه لا يوجد تلك النسبة بين المعاوقتين
فان الاولى من النسب المقدارية والثانية من النسب العددية وقد برهن اقليدس على انه يجوز ان يكون للمقدار نسبة الى
الى آخر نسبة لا يوجد تلك النسبة بين النسب العددية واما ثانيا فلانا نقول لا يخ اما ان يمكن ان يكون الحركة بدون
معاوقة من الملاء في زمان او لا يمكن فان امكن نقول بعض من زمان الحركة في الملاء الغليظة كساعة مثلا في المثال المفروض
بازاء نفس الحركة والباقي كتسع ساعات بازاء معاوقة الملاء الغليظ فزمان حركة الملاء الرقيق في المثال المفروض ينبغي ان
يكون ساعة لاجل نفس الحركة وتسعة اعشار ساعة لاجل معاوقته اذ الفرض ان معاوقته عشر معاوقة الملاء الغليظ فان
الذي بازاء معاوقته عشر الزمان الذي بازاء معاوقة الغليظ فلا يلزم ان يكون الحركة مع العايق كهي لا معه وان لم يمكن
بطل ما استدللتم به لان حاصله ان الخلاء مح اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة مح لكنه يلزم
من فرض وقوعه مع فرض الحركات الثلث المذكورة على الوجه المذكور مع ان كل واحد منها ممكن وكذا اجتماع تلك الامور
ممكن تساوي زماني المعاوق وعديم المعاوق وانه مح قطعا فالخلاء مح واذا اعترفتم بان الحركة بدون معاوقة من الملا
لا يمكن ان يكون في زمان فقد اعترفتم باستحالة احدى تلك الحركات الثلث اعني الحركة في الخلاء على الوجه المذكور اعني كونها
في زمان ولزمكم الاعتراف ببطلان دليلكم وهذا الاعتراض اورده بعض المتأخرين بوجه آخر وهو ان الحركة بنفسها تستدعي
زمانا وبسبب المعاوقة زمانا يستجمعها واجدة المعاوقة ويختص باحدهما فاقدتها فاذا زمان نفس الحركة غير مختلف في
جميع الاحوال وانما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها فيختلف زمان الحركة بعد تضعيف بحسب ذلك البتة لا يلزم
على ذلك المحال المذكور والمص مهد للجواب عنه مقدمة هي ان كل حركة لا بد ان يكون على حد ما من السرعة والبطوء لانها لا محة
يكون على مسافة وفي زمان فاذا فرض حركة اخرى يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت اسرع او ابطأ
من الاولى فان كانت الحركة نفسانية اي صادرة عن شعور وارادة جاز ان يحدد النفس حالها من السرعة والبطوء بان
يخيل ملائمة حد منهما وينبعث عنها الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة او البطيئة وان كانت طبيعية او قسرية
احتاجت في تحديد حالها من السرعة والبطوء الى معاوق وذلك لان الطبيعة لا تفاوت فيها ولا شعور لها بالملائمة وعدمها

حتى يمكن



حتى يمكن استناد الحدود المختلفة اليها فهي بحسب ذاتهما تحصل الحركة في غير زمان لو امكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت
الحركة الى ما يحدد لها حالها وكذلك القاسر لا تفاوت فيه لان المفروض تحريكه بقوة واحدة وكذلك القابل للحركة اعني
الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده فلا بد من امر آخر يعاوق الحركة في تاثيره والا لم يكن له مدخل في اقتضاء
حدود الحركة وذلك المعاوق اما خارج عن المتحرك او غير خارج عنه فالخارج هو قوام ما في المسافة من الاجسام فبحسب اختلافه
رقة وغلظا كالهواء والماء يتفاوت حدود الحركة سرعة وبطوءً واما غير خارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان
ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي امرا ويقتضي ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس
اى المعاوق الذي غير خارج
اللتان هما مبدأ الميل الطبيعي فاذا يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطوء
من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق
خارجي فنفوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجود معاوق داخلي فاثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان تحرك
قسرا وبعد تمهيد تلك المقدمة اجاب عن الاعتراض المذكور بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعي
شيئا من الزمان وبسبب السرعة والبطوء شيئا آخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان يوجد الا على حد ما منها فهي مفردة غير موجودة
وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا وثانيهما ان الحركة بنفسها لا يمكن ان يستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة
والبطوء في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة اسرع او ابطأ من
الحركة المفروضة فكانت مع حد من السرعة والبطوء حين فرضناها لا مع حد منها هف والحاصل ان المص يخص الدليل باحدى
الحركتين الطبيعية او القسرية ثم يدعي ان تينك الحركتين لا يكونان على حد ما من السرعة والبطوء الا بسبب المعاوق فاذا
فرضت الحركة مفردة عن المعاوق كان هذا فرضا للحركة مفردة عن السرعة والبطوء ثم يضم الى ذلك ان الحركة بدون احدهما
غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا لينتج ان الحركة مفردة لا يستدعي شيئا من الزمان فزعم ان قول المعترض ان الحركة بنفسها
تستدعي زمانا وبسبب المعاوق زمانا آخر معناه ان الحركة اذا لم يكن مع المعاوق تستدعي زمانا وليس كذلك بل معناه ان
الحركة مستقلة بنفسها تستدعي زمانا اي من غير ان يكون للمعاوقة دخل في ذلك الاستدعاء ثم بانضمام المعاوقة اليها في
الاستدعاء يستدعي زمانا آخر وهذا المعنى لا يقتضي ان يكون الحركة مع المعاوقة مستغنية عن الزمان والعجب منه مع كونه علما في
التحقيق وعالما للتدقيق انه ابطل قول المعترض بالمعنى الذي فهم بمقدمات اكثرها في محل المنع ولم يتنبه انه مبنى الدليل
وبابطاله ينهدم بنيانه على ما مر تقريره مشروحا واما المنوع فهي ان قوله وكذلك القاسر لا تفاوت فيه ان اراد ان القاسر
في الحركات الثلث المفروضة في الدليل المذكور لا تفاوت فيه فلو كان المحدد هو القاسر لزم ان لا يتفاوت الحركة من جهته

القاسر سرعة وبطوءٍ في تلك الصور الثلث فذلك صح مطلوب المعترض فانه يدعي ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق يقتضي قدرا من الزمان وحدا من السرعة والبطوء وهو محفوظ في الصور الثلث لا يتفاوت ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعاوق ويتفاوت بحسب تفاوته وان اراد ان القاسر لا يتفاوت في ساير الحركات القسرية انتهى فان كان هو المحدد لزم ان لا يكون في الحركات القسرية تفاوت اسرعا وابطاء وذلك ظاهر البطلان وكذا الكلام في قوله وكذلك القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده ثم قوله فلا بد من امر آخر يعاوق المتحرك في تأثيره والا لم يكن له دخل في اقتضاء حدود الحركة انتهى ثم فان ذلك الامر الآخر لا يلزم ان يكون معاوقا بل يقول ان ذلك الامر الآخر هو الميل قال المص في شرح الاشارات ان الحركة لا ينفك عن حد ما من السرعة والبطوء والمراد من السرعة والبطوء هو شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة العارضة فما هو سرعة للشيء بالقياس الى شيء آخر هو بعينه بطوء بالقياس الى آخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا فيشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الصغر والكبر او الكيف اعني التكاثف والتخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك وذلك الامر هو الميل وهذا الكلام صريح في ان ما يحدد حال الحركة من السرعة والبطوء هو الميل ولئن سلم ان ذلك الامر الآخر يجب ان يكون معاوقا للمتحرك في تأثيره فلا نم انه قوام ما في المسافة من الاجسام لم لا يجوز ان يكون للمتحرك امرا آخر غير القوام كالقوة الجاذبة للمقناطيس مثلا فانا لو اخذنا بيدنا قطعة من المقناطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا الحديد فانه يتحرك بالطبع الى اسفل ويعاوقه في الحركة قوة المقناطيس ويتسارع في الحركة بحسب تباعده من المقناطيس ولو سلم فلا نم ان غير الخارج لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية قوله لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي امرا ويقتضي ما يعوقه عن اقتضائه ذلك قلنا غير لازم وانما كان يلزم لو لم يتعدد غير الخارج لكنه متعدد كالطبيعة والنفس واحدهما يقتضي الحركة والآخر يعوقه عنها كالطير اذا انقطع عن مكانه شيئا وهو يطير اليه فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية على امتناع الخلاء فان حاصله بعد التلخيص ان الحركة لا بد فيها من معاوق يحدد حالها من الاسراع والابطاء والحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج فاذا لم يكن هناك معاوق خارج انتهى وذلك لتحقق الخلاء انتفى المعاوق بالكلية ويلزم من انتفائه انتفاء الحركة فهذا المنع متوجه الى المقدمة القائلة الحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج سلمنا ذلك لكن نقول احد المعاوقين كاف في تحديد حال الحركة من الاسراع والابطاء

فلا يتم



فلا يتم الاستدلال بالحركة القسرية على امتناع عدم المعاوق الخارجي اعني على امتناع الخلاء لان المعاوق الداخلي في تحديد حال الحركة من الاسراع والابطاء لكن هذا المنع في التحقيق منع لقوله وكذا القابل اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده وقد مر انتفاؤه وكذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية على وجود المعاوق الداخلي اعني على مبدأ الميل الطبيعي لان المعاوق الخارجي اعني قوام ما في المسافة كاف في تحرير حال الحركة فظهر ان الاستدلال على هذا المطلب لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله ولاجل ذلك استدلت الحكماء بهاتين الحركتين تارة على امتناع الخلاء وتارة على وجود مبدأ الميل الطبيعي في الاجسام التي تقبل الحركة القسرية ومنهم من زعم ان معناه ان الحركة بماهيتها يقتضي قدرا من الزمان فقال ان الجواب الصحيح عن تجويز اقتضاء الحركة بنفسها قدرا من الزمان انه لا يجوز ان يقتضي الحركة لذاتها زمانا معينا والا لما جاز وقوع الحركة في نصف ذلك الزمان وهو باطل لان نصف تلك الحركة واقع في نصف ذلك الزمان ولا شك ان نصف الحركة حركة بل الحركة من حيث هي حركة لا تستدعي الا زمانا مطلقا ومسافة مطلقة واما المعين من الزمان فهو التحدد المعين من السرعة والبطوء وليس كذلك فان كلام المعترض انما هو على الحركة المخصوصة المفروضة في الاستدلال وفيه ان هذا الجواب انما يتم لو بين ان لتلك الحركة جزء موجودا في الخارج وامكان انقسامها ولو بحسب الوهم لا يكفي في هذا المقصود او بين ان وقوع الحركة في جزء من ذلك الزمان الذي فرضنا انه تقتضيه ماهية الحركة ممكن بحسب نفس الامر وانى له بيان ذلك اذ بيان امكان وقوعها لا يجب التقسيم اذ يصح ان يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر فلجواز ان يقال الزمان الذي يقتضيه ماهية الحركة قد لا يقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف يقع الحركة المحققة في جزء وهمي من الزمان مدفوع بان العقل يحكم بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى حكما مطابقا للواقع بان كل جزء من اجزاء الزمان الذي فرضنا انه يقتضيه ماهية الحركة زمان وطرف جزء من اجزاء الحركة الواقعة فيه وذلك الجزء فيه حركة واقعة في جزء من اجزاء المسافة وهو في نفسه ايضا مسافة فيحكم بان ماهية الحركة من حيث هي صالحة لان يقع في اي جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان فلا يقتضي الحركة لذاتها قدرا معينا من الزمان بل يقتضي مطلق الزمان ولما كانت الجهة مناسبة للمكان لان كل واحد منهما مقصد للمتحرك الاينى الا ان المكان مقصد للمتحرك بالحصول فيه كما مر والجهة مقصد للمتحرك بالوصول اليها او القرب منها ولان كل واحد منهما مقصد للاشارة الحسية اشار بعد الفراغ عن بحث المكان الى بحث الجهة فقال والجهة طرف الامتداد الحاصل في مأخذ الاشارة وليست منقسمة في مأخذ الاشارة لما ذكر من انه طرف الامتداد الى ما فيه واما ان لا يكون منقسما اصلا فيكون نقطة او يكون منقسما في امتداد آخر فيكون خطا او في امتدادين آخرين فيكون سطحا فطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد يسمى نهاية وطرفا وبالنسبة الى الحركة والاشارة يسمى جهة فان قيل

فالجهات على ما ذكرتم اما النقاط او الخطوط او السطوح وهي قائمة بالجسم فيتحرك بحركته فكيف يتصور حركة الجسم الى
الجهة للوصول اليها او القرب منها كما ذكرتم سابقا وانه يلزم ان يكون جهة الفوق والسفل ايضا متبدلتين او نقول
لا يتصور حركة الجسم الى الجهات التي تكون قائمة به لتحركها بحركته واما حركته الى جهات يقوم بالجسم الاخر او حركة
الجسم الاخر الى جهات يقوم به فلا مانع عنها والتبدل في جهتي الفوق والسفل انما يلزم على تقدير حركة الفلك المحدد
لهما وخروجه عن مكانه وذلك غير ممكن والا لم يكن محددا لهما فان جهة اليمين من الانسان مثلا انما يتبدل بتبدله لانه
هو المعين والمحدد لها فان اليمين هو ما يلي اقوى جانبيه واذا استدار على نفسه صار ما يلي اقوى جانبيه ما يلي اضعفهما فصار
اليمين يسارا وهي من ذوات الاوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة اشارة الى الاستدلال
على كون الجهة امرا موجودا ذا وضع بانها مقصودة بالحركة والاشارة الحسية والمعدوم لا يكون منتهى الاشارة ومقصد
التحرك وكذا الموجود الذي لا وضع له وقد عرفت بما مر انفا من الفرق بين المكان والجهة فساد قوله مقصودة بالحركة
للحصول فيها وان الصواب ان يقال وصولا اليها او قربا منها والطبيعي منها فوق وسفل وما عداهما غير متناه والجهة
على قسمين قسم يتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو فوق و
سفل فان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب
تبدل الجميع فصار قدامه خلفه وبالعكس ويمينه شماله وبالعكس واما الفوق والتحت فلا يتبدل لان القائم اذا صار منكوسا
لم يصر ما يلي رأسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق فهما جهتان واقعتان بالطبع لا يتغيران
بالفرض والجهات المتبدلة بالفرض غير متناهية لان الجهة طرف الامتداد ويمكن ان يفرض في كل جسم امتدادات غير
متناهية ويكون كل طرف منها جهة والحكم بان الجهات ست مشهور ليس بحق وسبب الشهرة امران عامي وخاصي اما العامي
فهو ان الانسان يحيط به جنبتان عليهما اليدان وظهر وبطن ورأس وقدم فالجانب الذي هو اقوى في الغالب يسمى يمينا
وما يقابله يسارا وما يحاذي وجهه واليه حركاته بالطبع وهناك حس الابصار يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلي رأسه بالطبع
يسمى فوقا وما يقابله تحتا ولما لم يكن عندهم سوى ما ذكر وقفت اوهامهم على هذه الجهات الست واعتبروها في ساير الحيوانات
ثم عمموا اعتبارها في ساير الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متمايزة على ذلك الوجه واما الخاصي فهو ان الجسم يمكن ان
يفرض فيه ابعاد ثلث متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بعد منها طرفان فلكل جسم جهات ست الا ان امتياز بعضها عن بعض
يتوقف على اعتبار الاجزاء المتمايزة في الجسم فطرفا الامتداد الطولي يسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم
بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقي يسميهما



باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الخاصي يشتمل على الاعتبار العامي مع زيادة هي تقاطع الابعاد على قوائم
فان العامة غافلون عنه وان امكن تطبيق اعتبارهم عليها ولا شك ان قيام بعض الامتدادات على بعض مما لا يجب في
اعتبار الجهات واذا لم يعتبر كانت غير متناهية لامكان ان يفرض في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة امتدادات
غير متناهية

## الفصل الثاني

الفصل الثاني في الاجسام وهي قسمان فلكية وهي الافلاك بما فيها من الكواكب وعنصرية وهي العناصر
بما فيها من المواليد الثلثة اعني المعدنيات والنباتات والحيوانات اما الفلكية فالكلية منها يعني الافلاك التي
ليست باجزاء الافلاك اخر تسعة واحد منها غير مكوكب لذلك يسمى بفلك الاطلس تشبيها له بالاطلس الخالي عن النقوش
محيط بالجميع ولذلك يسمى بفلك الافلاك وبالفلك الاعظم وتحته فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارة
السبعة على الترتيب المشهور وهذه الافلاك هي التي لم يجوزوا ان يكون اقل منها لانهم وجدوا في بادي الراي جميع
الكواكب متحركة بالحركة اليومية السريعة من المشرق الى المغرب فاثبتوا لها فلكا ثم وجدوا بالنظر الادق ان جميع الثوابت
تتحرك بحركة واحدة بطيئة من المغرب الى المشرق فاثبتوا لها فلكا اخر وكذا وجدوا الكواكب السيارة السبع ذوي حركات
غريبة مختلفة غير متشابهة بالقياس بعضها الى البعض فاثبتوا لكل منها فلكا اخر فصارت الافلاك تسعة واما في جانب الكثرة
فلا قطع لجواز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان يكون الافلاك الغير المكوكبة كثيرة وجوز المص ان يكون الافلاك
ثمانية بان تستند الحركة اليومية الى مجموعها لا الى فلك خاص وذلك بان يتصل بها نفس تحركها قال صاحب التحفة لما سمعت
هذا من المص قلت فيجوز ان يكون سبعة بان يكون الثوابت ودوائر البروج على محدب فلك زحل ويتعلق نفس بمجموع السبعة
تحركها الحركة الاولى واخرى بالسابقة تحركها الحركة الاخرى لكن بشرط ان يعرض دوائر البروج متحركة بالحركة السريعة
دون البطيئة لينتقل الثوابت بها من برج الى برج كما هو الواقع فاستحسن واثنى علي ويشتمل تلك الافلاك الكلية على افلاك اخر
جزئية ينفصل اليها الافلاك الكلية على ما دلهم عليه ما شاهدوا من احوال تلك الكواكب من السرعة والبطؤ والرجعة والاستقامة
والاقامة والكسوف والخسوف والتشكلات البدرية والهلالية واختلاف اوضاعها بالنسبة الى سكان الاقاليم وغير ذلك
على الوجه المخصوص حافظا لكل واحد منها لنظام مخصوص عايدا كل حال الى مثلها بعينها وما يقال من ان اثبات الافلاك على
الوجه المخصوص مبني على اصول فاسدة ماخوذة من الفلاسفة من نفي القادر المختار وعدم تجويز الخرق والالتيام على الافلاك
وانها لا تشتد في حركاتها ولا تضعف ولا يكون لها رجوع ولا انعطاف ولا وقوف ولا اختلاف حال غيرها بل يكون ابدا متحركة
بسيطة في الجهة التي يتحرك اليها الى غير ذلك من المسائل الطبيعية والالهية التي بعضها مخالف للشرع وبعضها لم يثبت لكون
ادلتها مدخولة اذ لو لم نبن على تلك الاصول نقول ان القادر المختار بحسب ارادته يحرك تلك الافلاك على النظام المشاهد

او نقول ان الكواكب تتحرك في الفلك كالحيتان في الماء فيسرع ويبطؤ ويرجع ويقف ويقيم من غير حاجة الى تلك الافلاك
الكثيرة وعلى تقدير ثبوت تلك الاصول فما ذكروا اثبات للمرقوم بناء على وجود لازمه ولا يصح الا اذا علم المساواة
وليست بمعلومة اذ لا ضرورة ولا برهان على امتناع ان يكون تلك الاختلافات المشاهدة لاسباب اخر غير ما ذكروا
فليس شي ونشاؤه عدم الاطلاع على مسايل هذه الفن ودلائله فان اكثرها مقدمات حدسية يجزم العقل بثبوتها عند
مشاهدة الاختلافات المذكورة على النظام المشاهد والاعانة بالمقدمات الهندسية التي لا يتطرق اليها شائبة
اشتباه مثلا مشاهدة التشكلات البدرية والهلالية على الوجه المرصود يوجب اليقين بان نور القمر مستفاد من
الشمس وان الخسوف انما هو بسبب حيلولة الارض بين الشمس والقمر والكسوف انما هو بسبب حيلولة القمر بين الشمس والابصار
مع القول بثبوت القادر المختار ونفي تلك الاصول المذكورة فان ثبوت قادر المختار وانتفاء تلك الاصول
لا ينفيان ان يكون الحال على ما ذكر غاية الامر انهما يجوزان الاحتمالات الاخر مثلا على تقدير ثبوت القادر المختار
يجوز ان يسود القادر المختار بحسب ارادته وجه القمر عند الخسوف من غير حيلولة الارض وكذا عند الكسوف وجه الشمس
من غير حيلولة القمر وكذا يجوز ان يسود وينور وجه القمر على ما يشاهد من التشكلات البدرية والهلالية وايضا على
تقدير جواز الاختلاف في حركات الفلكيات وساير احوالها يجوز ان يكون احد نصفي كل من النيرين مضيئا والاخر
مظلما ويتحرك النيران على مركزيهما بحيث يصير وجهاهما المظلمان مواجهين لنا في حالتي الخسوف والكسوف اما بالتمام و
ذلك اذا كانا تامين واما بالبعض على قدرهما اذا كانا غير تامين وعلى هذا القياس حال التشكلات البدرية والهلالية
لكنا نجزم مع قيام الاحتمالات المذكورة ان الحال على ما ذكر من استفادة القمر نوره من الشمس وان الخسوف والكسوف
انما يكون بسبب حيلولة الارض والقمر ومثل هذا الاحتمال قائم في العلوم العادية والتجربية بل في جميع الضروريات
فانا نجزم بان اواني البيت بعد خروجنا عنه لم يصر اناسا فضلاء محققين في العلوم الالهية والهندسية مع ان
القادر المختار يجوز ان يجعلها كذلك بحسب ارادته بل على تقدير ان يكون المبدأ موجبا يجوز ان يحقق امر غريب من
الاوضاع الفلكية فيقتضي ظهور ذلك الامر الغريب على ما هو مذهب القائلين بالايجاب من استناد الحوادث الى الاوضاع
الفلكية وغير ذلك مما هو مذكور في شبه القادحين في الضروريات والحاصل ان المذكور في علم الهيئة ليس مبنيا على المقدمات
الطبيعية والالهية وما جرت به العادة من تصدير المصنفين كتبهم بها انما هو بطريق المتابعة للفلاسفة وليس ذلك
امرا واجبا بل يمكن اثباته من غير ابتنائه عليها فان المذكور فيه بعضه مقدمات هندسية لا يتطرق اليها شبهة وبعضه
مقدمات حدسية كما ذكرنا وبعضه مقدمات يحكم بها العقل بحسب الاخذ بما هو الاليق والاولى كما يقولون ان محدب الحامل

يماس



يماس محدب الممثل على نقطة مشتركة وكذا مقعره بمقعره ولا مستند لهم غير ان الاولى ان لا يكون في الفلكيات فضل لا يحتاج
اليه وكما يقولون ان فلك الشمس فوق افلاك الزهرة والعطارد والقمر لان حسن الترتيب والنظام يقتضي ان يكون ما هو
اكثر بعدا واعظم مدارا ابطأ حركة من الكواكب وان يكون الشمس في النظم والترتيب بمنزلة شمسة القلادة
بين ما يبعد عنها الابعاد الاربعة اعني التسديس والتربيع والتثليث والمقابلة وبين ما لا يبعد عنها الا اقل الابعاد المذكورة
اعني التسديس وبعضه مقدمات يذكرونها على سبيل التردد دون الجزم كما يقولون ان اختلاف حركة الشمس بالسرعة والبطؤ
اما بناء على اصل الخارج واما بناء على اصل التدوير من غير جزم باحدهما ولو سلم ان اثبات الافلاك على الوجه الذي ذكروه
يتوقف على تلك الاصول الفاسدة ولا شك انه انما يكون ذلك اذا ادعى اصحاب هذا الفن انه لا يمكن الا على الوجه
الذي ذكرنا اما اذا كان دعواهم انه يمكن ان يكون على ذلك الوجه وان امكن ان يكون على الوجوه الاخر فلا يتصور
التوقف وكفى بهم فضلا انهم تخيلوا من الوجوه الممكنة ما ينضبط به احوال تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها
على وجه تيسر لهم ان يعينوا مواضع تلك الكواكب واتصالات بعضها مع بعض في كل وقت ارادوا بحيث يطابق الحس
العيان مطابقة تتحير فيها العقول والاذهان ومن تأمل في احوال الاظلال على سطوح الرخامات شهد ان هذا الشيء
عجاب. واثنى عليهم ثناء مستطابا تداوير وخارجة المراكز والمجموع اربعة وعشرون اقول فيه نظر اما اولا فلانه
صرح في ان الافلاك الجزئية انما يكون تداوير وخارجة المركز وهذا خطاء فان من الافلاك الجزئية للقمر جوزهرا وميلا
وهما فلكان موافقا المركز واما ثانيا فلان عدد الافلاك على ما هو المشهور يرتقي الى خمسة وعشرين لان لكل من المتحيرة
مع القمر تدويرا واحدا فالتداوير ستة ولكل من السيارة فلكا خارج المركز سوى عطارد فان له فلكين خارجي المركز
فالافلاك الخارجة المراكز ثمانية وللقمر فلكان اخران موافقا المركز على ما مر فعدد الافلاك الجزئية يصير ستة عشر
وهي مع الافلاك الكلية التسعة يرتقي الى خمسة وعشرين على ما ذكرنا نعم لو لم يجعل الكرة المحيطة بالمائل فلكا براسه بل جعلوها
مع المائل فلكا واحدا تعلق به نفس بحركة بحركة الجوزهرين كانت تلك الكرة جزءا من الفلك كالمتممات غير معدودة في
اعداد الافلاك فكان عدد الافلاك على ما ذكره اربعة وعشرين الا ان اصحاب هذا الفن قاطبة صرحوا بان الفلك الاول
من الافلاك القمر هو الفلك الممثل ويسمى الجوزهر ايضا محدبه مماس لمقعر فلك عطارد ومقعره لمحدب الفلك الثاني من
افلاكه ويسمى بالفلك المائل فتلك الكرة يجب ان يعد في الافلاك وليس فلكا كليا والا لكان المائل ايضا فلكا كليا فيصير
عدد الافلاك الكلية عشرة وهو خلاف ما ذهبوا اليه فهو من الافلاك الجزئية ويلزم ما ذكرنا ويشتمل على كواكب سبعة
سيارة والف ونيف وعشرين اي اثنين وعشرين او خمسة وعشرين كوكبا ثوابت رصدوها وعينوا مواضعها طولا

النيف يشتمل بر العشرة والاثنين ... العقد ...

[illegible]

وعرضا واما غير المرصود من الثوابت فغير محصورة والكل اي الافلاك باسرها بسائط والا لكان اجزاؤها المختلفة
الطبايع قابلة للانتقال الى احيازها الطبيعية وذلك الا بالحركة المستقيمة فيلزم ان يكون الجهات متحددة قبل الفلك
لا بالفلك وقد بين في موضعه ان الجهة انما يتحدد بالفلك وفيه نظر لانه يجوز ان يكون المواضع الطبيعية لتلك البسائط
متجاورة بحيث يكون تلك البسائط مجتمعة معا متألفا بعضها مع بعض حال كونها في احيازها الطبيعية اقول ولو سلم
انها قد خرجت حال التأليف عن احيازها الطبيعية فلم لا يجوز ان يكون احيازها الطبيعية مع احيازها التي هي فيها حال
التأليف متساوية البعد عن مركز العالم وينتقل اليها بالحركة المستديرة لا بالحركة المستقيمة حتى يلزم تحدد الجهة
قبلها فان قيل المراد بالحركة المستقيمة ما يخرج المتحرك بها عن مكانه اعني الحركة الاينية فان الحركة الجوالة من النار على
الاستدارة مثلا متحركة حركة يخرجها عن مكانها فيكون متحركة حركة مستقيمة اصطلاحا بخلاف الجسم المتحرك في مكانه الذي لا
يخرج عنه بحركته اصلا فانه متحرك على الاستدارة واما حركة الجوالة ونظايرها فانما يسمى مستديرة لغة لا اصطلاحا اقول
الفلك انما يحدد جهتي الفوق والسفل دون ساير الجهات فاذا تحرك جزء الفلك من مكانه الغريب الى مكانه الطبيعي على دائرة
مركزها مركز العالم فهو لم يتحرك الى احدى جهتي الفوق والسفل فلم يلزم تحددهما قبله فان سميتم تلك الحركة مستقيمة توجه
المنع الى قولكم يلزم ان يكون الجهات متحددة قبل الفلك لا بالفلك ولو سلم ان انتقال الاجزاء الى احيازها الطبيعية انما
يكون بحركتها الى احدى جهتي الفوق والسفل فلا يلزم من ذلك الا تحدد الجهة قبل حركة الاجزاء ولا استحالة في ذلك انما المح[illegible]
تحدد الجهة قبل وجود الاجزاء اذ لا يلزم ح ان يكون الجهة متحددة قبل الفلك لا بالفلك على ان هذا الدليل على تقدير
تمامه قد اعترض عليه بانه انما يثبت بساطة الفلك المحدد للجهات اعني الفلك الاعظم دون ساير الافلاك كما هو مدعاه خالية
عن الكيفيات الفعلية اي الحرارة والبرودة والكيفيات الانفعالية اي الرطوبة واليبوسة هذه الكيفيات الاربع
وان كان كل منها منشأ للفعل والانفعال لكن الفعل في الاوليين اعني الحرارة والبرودة اظهر كما ان الانفعال في الاخيرين
اعني الرطوبة واليبوسة اظهر فلذلك سميت الاوليان بالفعليتين والاخريان بالانفعاليتين قالوا الفلك لا حار ولا بارد
لان هاتين الكيفيتين يوجبان لمحلهما ميلا صاعدا او هابطا فيكون قابلا للحركة المستقيمة وانه يوجب تحدد الجهة قبل الفلك
وهذا الدليل بناء على تحديد الجهة يختص بالمحدد ولا يعم الافلاك الباقية والحجة العامة للكل انها متحركة بالاستدارة فلا بد
الارصاد فيها ميل مستدير فلا يكون فيها ميل مستقيم لتنافيهما لان الميل المستقيم يقتضي توجه الجسم الى الجهة والمستدير
يقتضي صرفه عنها وقد منع التنافي بين الميلين اذ قد يجتمعان في جسم واحد ويحصل باجتماعهما حركة مركبة كالدحرجة في
الكرة وكما في العجلة فانها يتحرك على الاستقامة والاستدارة معا وليست حركة الاستدارة صارفة عن الجهة بل هي غير مقتضية



للتوجه اليها ويرد على الوجهين انا لا نسلم ان الحرارة والبرودة يوجبان لمحلهما ميلا صاعدا او هابطا مطلقا بل ذلك في العناصر
فقط دون الافلاك فيجاز ان يكون فيها حرارة او برودة بلا خفة وثقل فان قيل الحرارة علة الخفة كما ان البرودة
علة الثقل فيمتنع التخلف فلو وجدتا في الافلاك لترتب المعلولان عليهما قلنا قد يتخلف الاثر عن العلة الفاعلة
لعدم القابل كالحركة فانها توجب الحرارة في العنصر القابل لها والافلاك متحركة وغير حارة لان مادتها غير قابلة للحرارة
عندكم فيجوز ان يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة الفلك لا يقبلها وان كانتا مقتضيتين لهما قال
الامام المعتمد في اثبات ان الفلك ليس بحار ان يقال لو كانت الافلاك حارة لكانت في غاية الحرارة لوجود الفاعل الذي
هو طبيعة الفلك والقابل الذي هو مادته من غير عائق هناك لكونها بسيطة والتالي باطل والا لكان الاقرب من الفلك
اسخن كرؤس الجبال الشامخة ولم يظهر من الشمس اثر التسخين في عالمنا هذا لاستحالة ان يسخن الشمس دون السموات التي
هي في غاية الحرارة مع انها اعني السموات اضعاف اضعافها اذ هي فيها كقطرة في بحر لجي والجواب ان مراتب السخونة مختلفة
بالنوع فربما لا يقبل مادة الفلك الا مرتبة ما ضعيفة من الحرارة فلا يؤثر حرارته في عالمنا ولئن سلمنا قوة حرارتها
قلنا اثر التسخين منها قد لا يصل الينا لان الطبقة الزمهريرية مانعة له والشمس لا تسخن بنفسها بل شعاعها هي المسخنة سيما
اذا انعكست من سطوح الاجرام الكثيفة ولذلك اذا انعكست اشعتها من اشياء صقيلة جدا احرقت الاشياء المنعكسة اليها
كما في المرايا المحرقة وليس للافلاك الحارة بالعرض شعاع يقتضي تسخينها وايضا كرة النار ثابتة عندهم ومحيطة بساير
العناصر فلو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون كرة النار حارة وقد يجاب عنه بان الطبقة الزمهريرية يقاومها ولا يتصور
مقاومتها للافلاك المتخنة جدا اذ لا قدر لها بالقياس اليها كما يتضح في مباحث الابعاد والاجرام من علم الهيئة
وقالوا ايضا انه لا رطب ولا يابس لان الرطوبة كيفية يقتضي سهولة قبول الاشكال وتركها واليبوسة كيفية يقتضي
عسرهما ولا يتصور ذلك القبول والترك سواء كان بعسر او يسر الا بالحركة المستقيمة في اجزاء القابل فوجود الرطوبة واليبوسة
في جسم يوجب صحة الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على الافلاك والجواب انكم قد عرفتم المنع ايضا ولو اذعنا
انها خالية عن لوازم تلك الكيفيات كالخفة والثقل والتخلخل والتكاثف والا لزم قبولها للحركة المستقيمة والجواب منع
بطلان التالي كما مر شفافة لانها لا يحجب عن الابصار ما وراءها من الكواكب فهذا انما يتم في غير الفلك الاعظم واما
العناصر البسيطة فاربعة كرة النار والهواء عطف على كرة النار لا على النار وكذا قوله والماء والارض
اشارة الى ان تلك العناصر الاربعة وان كان مقتضى طبايعها الكروية لكن غير النار قد خرجت عن مقتضى طبايعها اما
الارض والماء فذلك فيهما ظ واما الهواء فلان الادخنة المرتفعة اليه تخرجه عن الكروية ولا تخرج النار عنها لانها قوية

[illegible]

ابن الہیثم ابن الہیثم

على احالته ما يصل اليها بالتسخين واستفيد عددها من ازدواج الكيفيات الفعلية والانفعالية وجدوا العناصر لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم يجدوا ما يشتمل على واحدة منها فقط ولم يمكن اجتماع الاربعة او الثلثة لما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة من التضاد فتعين اجتماع اثنين من الكيفيات الاربع في كل عنصر فالجامع بين الحرارة واليبوسة هو النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة والرطوبة هو الماء وبين البرودة واليبوسة هو الارض وكلامهم في هذا المقام مبني على الظاهر الذي هو اعتبار احوال الاجسام التي تتبع بالوجدان والتجربة والتفتيش عنها لا على البيانات القياسية وضبط الاحتمالات العقلية فان ذلك مما لا سبيل اليه مهما

قال الامام من حاول حصر البسائط العنصرية بتقسيم عقلي فقد حاول ما لا يمكن الوفاء به نعم الناس لما بحثوا بطريق التركيب والتحليل وجدوا تركيب الكائنات مبتديا من هذه الاربعة وتحليلها منتهيا اليها ثم لم يجدوا هذه الاربعة متكونة من تركيب اجسام اخر ولا متحللة اليها فلا جرم زعموا ان الاسطقسات هي هذه الاربعة انتهى كلامه فلا يرد عليهم انه يجوز ان يكون فيما عندنا عنصر خال عن الكيفيات الاربع او مشتمل على واحدة منها فقط وما يقال من انكم ان اردتم بهذه الكيفيات التي تستدلون بازدواجها على عدد العناصر ما هي في نهاية الشدة لا يكون الهواء حارا رطبا لان حرارته ليست في الغاية وان اردتم ما هو اعم من الشديدة وغيره ولا شك ان المتوسط بين غاية الحرارة والمعتدلة منها حدود لا نهاية لها فان اثبتم لكل حد عنصرا يقتضيه بطبعه زادت العناصر على الاربعة والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول فساده لان الترجيح من غير مرجح انما يلزم لو اثبتوا لبعض الحدود عنصرا دون بعض اما اذا اثبتوا لجميع الحدود عنصرا واحدا فلا يلزم ذلك ولا زيادة العناصر على اربعة لا يقال كيف يكون فعل طبيعة عنصر واحد في مادته مختلفا غير متشابه وهم قد صرحوا بان البسيط يجب ان يكون فعل طبيعته في مادته متشابها غير مختلف لانا نقول هم صرحوا ايضا بان الفعل المتشابه ليس معناه ان لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد وكل منها ينقلب الى الملاصق والى غيره بواسطة او وسايط اي كل واحد من العناصر الاربعة قد ينقلب الى ما يجاوره كما ينقلب النار هواء وبالعكس والهواء ماء وبالعكس والماء ارضا وبالعكس فهي ست صور لا يزيد عليها الانقلاب الى الملاصق المجاور وقد ينقلب الى غير مجاوره اما بوسط واحد كما ينقلب النار الى الماء وبالعكس والهواء ارضا وبالعكس فهي اربع صور لا يزيد عليها الانقلاب الى غير الملاصق بوسط واحد واما بوسائط كما ينقلب النار ارضا وبالعكس فهما صورتان لا غير فالجميع اثنى عشرة حاصلة من ضرب كل من الاربعة في الثلثة الباقية والذي يدل على هذه الانقلابات التجربة والعيان اما انقلاب النار هواء فان النار المنفصلة عن شعل لو بقيت لرؤيت ولاحرقت ما يقابلها على بعض الجوانب فاذن انقلبت هواء واما انقلاب الهواء نارا فعند الحاج النفخ على الكير

دكه



وسد الظرف التي يدخل فيها الهواء الجديد ومن قال جاز ان يحصل لذلك الهواء سخونة قوية يعمل عمل النار من الاحراق كما ان السموم وهي الريح في غاية السخونة ينضج بها بدن الحيوان بلا نار فقد كابر فيما يجزم به العقل بالمشاهدة اذ قد يحدث هناك نار يتليين بها الحديد واما انقلاب الهواء ماء فلان الطاس المكبوب على الجمد تركبه قطرات الماء كلما تحتها تحدث مرة بعد اخرى فتلك القطرات لا تخلو عن اقسام ثلثة اما ان يكون من داخل الطاس فهو على سبيل الترشح وليس كذلك لان الماء ليس يصعد بطبعه لانه لو كان بالترشح لكان من الماء الحار اولى لانه الطف فهو اقبل للنفوذ في تلك المسام الضيقة واما ان يكون من خارج الطاس وذلك اما بان ينقلب الهواء المطيف بالطاس اليها فذلك هو المطلوب واما ان يكون هناك اجزاء مائية موجودة في الهواء المطيف بالطاس ونزل منه الى الطاس كما ذهب اليها ابو البركات فانه زعم ان في الهواء المطيف بالاناء اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وجذب حرارة الهواء اياها لم يتمكن من خرق الهواء والنزول على الاناء فلما برد الاناء الذي عليه زالت السخونة من الاجزاء المائية الصغيرة فكثفت وثقلت ونزلت واجتمعت على الاناء وهو ايضا باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة مائية لا سيما في الصيف فان حرارة الهواء يجزها ويصعدها وعلى تقدير بقاء شيء من تلك الاجزاء يلزم احد امور ثلثة اما نفادها واما تناقصها واما تراخي ازمنة حدوثها والكل خلاف الواقع وذلك لان تلك الاجزاء اما على قرب من الاناء او على بعد منه فان كانت على قرب منه فاما ان ينزل الكل دفعة فيلزم نفادها في مرة واحدة او ينزل شيء فشيء على التساوي فيلزم نفادها وانقطاعها اذا تواتر نزولها بعد التجربة مرة بعد اخرى مع بقاء الاناء بحالة الاولى او على التناقص فيلزم تناقصها وان كانت على بعد منه فيلزم تراخي الازمنة لبعد المسافة واعترض على ذلك اولا بالجواز ان يلحق تلك الاجزاء مدد من بخارات الارض فانها متجددة دائما فيجاور الاناء دائما فلا يلزم شيء من تلك الامور الثلثة وثانيا بانه يجوز ان يتحرك الابعد الى الاقرب في زمان حركته الى الاناء مثلا اذا تحرك الى الاناء ما كان على بعد ربع ذراع منه تحرك الذي على بعد نصف ذراع منه الى مكان ما كان على بعد الربع وهكذا فلا ينفد ولا يتناقص ولا يتراخى ازمنة النزول وثالثا بالنقض بوجهين الاول انه لو كانت برودة الاناء مقتضية لانقلاب الهواء المحيط به ماء للزم ان يصير الهواء المحيط بذلك الماء ايضا ماء بسبب برودة الماء وكذلك الهواء المحيط بذلك الهواء الى ان يجري الماء جريانا صالحا والمشاهدة تكذبه والثاني انه لو كان برودة الاناء سببا لانقلاب الهواء ماء لوجب ان يركب الندى جميع سطح الاناء فلا فرجب لان جميعه في غاية البرودة والهواء ايضا متصل بجميعه فيلزم اتصال القطرات بعضها ببعض وليس كذلك بل الراكب على سطح الاناء قطرات متفاصلة كحبات متفرقة واجيب عن الاول بان جرم الاناء لصلابته يعسر تكيفه بالكيفيات الغريبة وعند تكيفه تشتد تكيفه بها ويحفظها بطيئا ولذلك ربما

يوجد الا و الارضية المشتملة على المايعات الحارة اسخن من تلك المايعات فالاناء المذكور لشدة برودته يفسد الهواء المحيط
والماء لضعف برودته وسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة تحيله الهواء المحيط به عن برودته سريعا فلا يفسد الهواء
ما دام على سطح الاناء ماء واما اذا نحي عنه واتصل الهواء بالسطح عاد الى فساده وعن الثاني بانه لا يلزم من احالة
جزء من سطح الاناء الهواء الملاصق به الى الماء احالة كل جزء منه ما يلاصقه لجواز ان يكون للبرد المحيل شرط لا يوجد
في كل جزء وانا نعلم انه قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب البرد هواءها فيجمد سحابا لم ينسق اليها من موضع ولا انعقد
الصحو ذهاب الغيم
من بخار متصاعد ثم يرى ذلك السحاب يهبط ثلجا ثم يصحو ثم يعود ذكر الشيخ قد حكي انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما
وقد يشاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا واعترض الامام على ذلك بان تبريد الاناء للهواء ليس باعظم من تبريد
الاراضي الجمدية اياه في صميم الشتاء بل في المواضع التي تختفي الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء
وانه لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر
فاذن يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء واجيب عنه بانه يجوز ان يكون ذلك لعدم شرط او وجود مانع
يستمر
لم نعلمها بالتفصيل على ما مر انفا في جواب النقض الثاني واما انقلاب الماء هواء فعند تحلل الابخرة بحيث تتلطف بالكلية
كما يشاهد عند غليان القدر واما انقلاب الماء ارضا فعند انعقاد المياه الجارية التي تمر بحيث يصير حجارة صلدة
واما انقلاب الارض ماء فعند تحلل الاجسام الصلبة الحجرية مياها سيالة تعرف ذلك اصحاب الحيل والاكسير ولما تبين امكان
الانقلابات بغير الوسط فعلم امكان الانقلابات بوسط او وسائط فالنار حارة لان النار التي عندنا مع مخالطتها بما تكيف
بالبرودة حرارتها محسوسة ظاهرة فالنار الصرفة بالطريق الاولى واشتبه فيه بانه يجوز ان يكون النار التي عند الفلك مخالفة
بالنوع للنار التي عندنا فلا يلزم الاشتراك في اللوازم او يكون الحرارة المحسوسة في هذه النار ناشية من خصوصية التركيب
لا من الجزء الناري الذي فيه بعيدة عن الانصاف يابسة لانها مفنية للرطوبة عن مادة الجسم المجاور لها واعترض بانه
يجوز ان يكون افناء الرطوبة من النار لان النار اذا اثرت في جسم مركب تصعد اجزاؤه اللطيفة فتبقى اجزاؤه الكثيفة اليابسة
ولانها لو كانت رطبة لكانت استحالة الاجسام الرطبة كالحطب الرطب مثلا اليها اسرع من استحالة الاجسام اليابسة اليها كالحطب
اليابس مثلا لان الاستحالة الى العنصر الموافق في الكيفية اسهل منها الى المخالف فيها وليس كذلك بل الامر بالعكس بشهادة
التجربة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون عسر استحالة الرطب اليها بسبب برد المائية التي في الرطب لا بسبب الرطوبة ولهذا
اذا كانت الرطب حارا كالهواء يستحيل اليها سريعا واجيب بان الرطب اذا كان فيه برودة يقتضي عسر استحالته اليها ففي
اليابس يبوسة يقتضي هي ايضا عسر استحالته اليها فيلزم ان لا يكون الحطب اليابس اسرع استحالة اليها من الحطب الرطب

والتجربة



والتجربة تشهد بخلاف ذلك وقيل انها رطبة لانها سهلة القبول للتشكل واعترض عليه بان النار التي عندنا كذلك ولعله
بسبب مخالطة الهواء فما الدليل على ان النار التي عند الفلك كذلك لا يقال ما الفرق بين المناقشتين احدهما تجويز
كون الحرارة في النار التي عندنا لاجل المخالطة بالهواء الذي هو حار وثانيهما تجويز كون الرطوبة المحسوسة فيها
لاجل المخالطة مع الهواء الذي هو رطب حيث عد الاولى خارجة عن الانصاف دون الثانية لانا نقول المتخالفان في
الكيفية اذا اختلطا ينكسر كل من الكيفيتين ويحصل للمركب كيفية بينهما في الشدة والضعف فاذا كانت الحرارة في النار
لاجل مخالطة الهواء لوجب ان يكون حرارتها اضعف من حرارة الهواء الصرف لكن الامر بعكس ذلك واما الرطوبة
الحاصلة في النار بسبب مخالطة الهواء فلا شك انها اضعف من رطوبة الهواء الصرف فيجوز ان يكون لاجل المخالطة
واستدل الشيخ في الاشارات على يبوسة النار بانها اذا احدثت وفارقها سخونتها تكون منها اجسام صلبة ارضية تقذفها
السحب الصواعق واعترض عليه بانه قال انه ان الصاعقة تتولد من الادخنة والابخرة المتصاعدة من الارض المحتبسة
في السحب وهذا اظهر قوليه وايده بما حكاه من ان الصواعق يشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجر تارة فدل على ان مادتها
الابخرة والادخنة الشبيهة بمواد هذه الاجسام في معادنها شفافة الشفاف لا يمنع الشعاع من النفوذ فيه نص
على ذلك الشيخ في الشفاء فتفسيره بما لا لون له ولا ضوء سهو لان الزجاج الملون شفاف اذ لم يمنع من نفوذ الشعاع فيه
والشعاع كيفية يقتضي ظهور كل جسم كثيف او رويته والاول هو شعاع النير والثاني هو شعاع البصر يعني ان النار الصرفة
التي هي كرة تماسة لمقعر فلك القمر شفافة لانها لا تستر ما وراءها من الكواكب واما النار المضيئة التي يلينا فقد نص الشيخ
في الشفاء على انها ليست بشفافة لانها تحجب ما وراءها عن الابصار وما ذلك الا لمنعها نفوذ الشعاع البصري فيه ولانها
يقع لها ظل كما في اظلال المصباح عن مصباح آخر وما ذلك الا لمنعها نفوذ الشعاع المصباحي وقد عرفت ان ما يمنع نفوذ
الشعاع فيه ليس بشفاف فان تحقق ان في اصول الشعل توجد نارا صرفة لقوتها وتمكنها من احالة ما يخالطها فهي انه
يكون شفافة لانها لا يقع لها ظل ولا يكون لها ضوء يمنع عن رؤية ما وراءها قال الشيخ في الاشارات اصول الشعل حيث
النار قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع فوقها ظل عن مصباح آخر متحركة بالتبعية لحركة الفلك لا لانه حركة ذوات
الاذناب فانه قد ظهر في سنة سبع وثلثين وثمانمائة هجرية والشمس في اوائل الميزان ذات ذنب بقرب الاكليل الشمالي كانت
تطلع وتغرب معه لا تفارقه ثم بعد مدة ظهر ان لها حركة خاصة بطيئة فيما بين المشرق والشمال وكان يصغر جرمها ويضعف
ضوؤها بالتدريج حتى انمحت بعد ثمانية اشهر تقريبا وقد بعدت عن الاكليل في الجهة المذكورة قدر ربع وفيما شاهدناه دلالة
ظاهرة على ان كرة الاثير تتحرك بالحركة اليومية وما قيل من انه لو كان كذلك لكانت حركة ذوات الاذناب على موازاة المعدل

لكنها ليست كذلك بل تارة الى الشمال من المعدل وتارة الى الجنوب منه اقول ليس بشيء لانها على ما هو هنا انما يتحرك كذلك
بحركتها الخاصة وجميع الكواكب كذلك يتحرك بالحركة اليومية مع ان لها حركات خاصة تارة الى الشمال من المعدل وتارة
الى الجنوب منه والاستدلال بان سطح المقعر لفلك القمر مكان للنار فاذا تحرك ذلك بحركة فلك القمر تحرك المتمكن فيه بالعرض
كحركة جالس السفينة بحركة السفينة بحركة مكانه باطل والا لزم ان يتحرك بحركة فلك القمر سائر العناصر ايضا والتشبيه بجالس السفينة
وهم لان ذلك في الحركة المستقيمة وكلامنا في المستديرة ولها طبقة واحدة اذ ما يخالطها مع الهواء عدوها في
طبقات الهواء وقوة على حالة المركب اليها قد يقتضي صورة بعض المركبات ان لا ينفعل بتاثير النار كما
يروى عن الحيوان الذي يسمونه سمندر فلا يتم ما ذكره كليا والهواء حار لان الماء بالتسخين يصير هواء والهواء المجاور
لابداننا انما يحس برودته لانه ممتزج بابخرة اختلطت به من الماء رطب بشهادة الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه
له اربع طبقات الاولى ما يمتزج منه مع النار وهي التي تتلاشى فيها الادخنة المرتفعة من السفل ويكون فيها
الكواكب ذوات الاذناب والنيازك وما يشبهها من الاعمدة ونحوها الثانية الهواء الغالب هي التي يحدث فيها الشهب
الثالثة الهواء البارد لما يخالط من الابخرة المائية ولا يصل اليه اثر شعاع الشمس المنعكس من وجه الارض ويسمى طبقة
زمهريرية وهي منشأ السحب والصواعق والرعد والبرق الرابعة الهواء الكثيف المجاور للارض والماء الذي يصل اليه
اثر الشعاع المنعكس فلا يبقى على صرافة برودته التي اكتسبها من مخالطة الابخرة والماء بارد رطب بشهادة الحس
شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه وما يقال من انه مرئي فلا يكون شفافا مدفوع بانه لا تنافي بينهما كما في الزجاج محيط
بثلاثة ارباع الارض تقريبا له طبقة واحدة والارض باردة لانها لو خليت وطباعها ولم يسخن بسبب غريب
ظهر عنها برد محسوس وفيه نظر لانه لا دليل لهم عليه والتجربة لا تفي بذلك اذ لا يمكن خلو الارض في زمن من الازمنة عما يردها
وفرض الخلو لا يفيد وما قيل من انها كثيفة وما ذلك الا لبرودتها بل هي ابرد من الماء لانها اكثف منه الا ان الاحساس
ببرودة الماء اشد وذلك لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء كما ان النار اسخن من الكلس المذاب مع ان الاحساس
بحرارة الكلس اشد واقوى الا ترى ان من امر يده على النار بسرعة سلمت وان امرها على الكلس المذاب احترقت مدفوع بانه
يجوز ان يكون كثافتها ليبوستها يابسة بشهادة الحس ساكنة في الوسط اما انها في وسط العالم اي مركز حجمها منطبق
على مركز العالم فلانخساف القمر في مقاطرة الحقيقية للشمس واما انها ساكنة فلانها لو تحركت فاما ان يتحرك عن الوسط
او الى الوسط او على الوسط فان كان الاول او الثاني لزم عدم انخساف القمر في مقاطرة الحقيقية للشمس والتالي باطل وان كان
الثالث لزم ان يتحرك بالاستدارة ما فيه مبدأ ميل مستقيم وقد ثبت امتناعه وايضا لزم ان يرى حركة المرمى الى جهة حركتها ابطأ

في حركة



من حركة ذلك المرمى بعينه تبطل القوة بعينها اذا رمي الى جهتها وذلك اذا كان حركة المرمى اسرع من حركتها واما اذا
لزم ان لا يحس بحركة المرمى اذا توافقتا في الجهة ويحس بحركة سرعته اذا تخالفتا واذا كان حركة المرمى ابطأ من حركتها لزم ان
يحس حركة المرمى الى خلاف جهة حركتها اذا رمي اليها فاذا فرض شخصان متساويان في القوة قدر رميا حجرين متساويين احدهما الى
جهة حركتها والاخر الى خلافها لزم ان يرى حركتا الحجرين كلتاهما الى جهة واحدة مختلفين بالسرعة والبطوء والتوالي
باسرها باطلة فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو لم يشايعها الهواء في حركتها كما يشايع الاثير الفلك قلنا لزم ان لا يقع الحجران
المختلفان في الصغر والكبر المرميان في الهواء في سمت خط واحد على الارض من خطوط انتصاف النهار على ذلك لان تحريك
الهواء للكبير يكون اقل من تحريكه للصغير فظهر بطلان ما ذهب اليه قوم من الاوائل من ان للارض حركة وضعية من المغرب
الى المشرق وانما ذهبوا الى هذا القول لانهم لما راوا للكواكب حركات بطيئة الى المشرق وحركة سريعة الى المغرب
استحال عندهم كون الجسم الواحد متحركا دفعة الى جهتين ولم يعلموا ان ذلك جائز اذا كانت احدهما بالعرض ولم يمكنهم اسناد
الحركات البطيئة الى الارض لاختلافها فاسندوا الحركة السريعة اليومية اليها وزعموا انها المتحركة بهذه الحركة وبسببها ترى
الكواكب طالعة وغاربة كما ان السفينة في الماء متحركة والشط ساكن وان كان يتخيل حركة الشط الى الجانب المضاد للجانب
الذي اليه تحرك السفينة والجواب عن الوجه الاول انه لم يثبت امتناع الحركة المستديرة على ما فيه مبدأ ميل مستقيم وعن
الثاني ان المراد بمشايعة الهواء هي مشايعته مع جميع ما فيه حجرا كان او غيره صغيرا كان او كبيرا فح لا يلزم شيء من المفاسد
شفافة اقول الحكم بتشفيف الارض يوجب الحكم بان لا يقع خسوف اصلا اذ لو كان ينفذ شعاع الشمس في الارض فاي شيء
يحجب نورها عن القمر ولعله من قبيل طغيان القلم وتفسير الشفاف بما لا لون له ولا ضوء مما لا يساعده الاصطلاح كما يعلم من
تصريحاتهم واستعمالاتهم يظهر لمن يتتبع كتب الحكمة سيما كتب المصنف ولا اللغة قال صاحب الصحاح شف عليه ثوبه يشف شفوفا
وشفيفا اي رق حتى يرى ما خلفه وثوب شف وشف اي رقيق وشف جسمه يشف شفا اي نحل لها ثلث
طبقات الاولى الارض المخالطة بغيرها التي تتولد فيها الجبال والمعادن وكثير من النباتات والحيوانات الثانية
الطبقة الطينية الثالثة الارض الصرفة المحيطة بالمركز واما المركبات فهذه الاربعة اسطقسات لها
هذه الاربعة من حيث انها تتركب منها المركبات يسمى اسطقسات ومن حيث انها تنحل اليها المركبات يسمى عناصر ومن حيث انها
يحصل بتعدادها عالم الكون والفساد يسمى اركانا ومن حيث انها ينقلب كل منها الى الاخر يسمى اصول الكون والفساد والدليل
على كون تلك الاربعة اسطقسات انه اذا خلط بالقرع والانبيق يظهر منها اجزاء ارضية ومائية وهوائية بخارية اما
النارية فلا بد منها للطبخ والنضج وقيل النار غير موجودة في المركبات لانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا يمكن

كما

عن غيرها لان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول الصورة النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها لان استعداده
لقبول صورة ما اختلط به اقوى بسبب اكتسابه كيفية المخلوط بسبب المجاورة وايضا النار اذا اختلطت بما يغمرها من الاجزاء
الارضية والمائية فانها تنطفي ولا تبقى نارا والجواب عن الاول ان المعد كاسخان الشمس وغيرها اذا صار غالبا على تلك
الاجزاء صار الاستعداد لقبول النارية اقوى وايضا منقوض بوجود النار عندنا وعن الثاني ان حافظ التركيب يحفظها
عن الانطفاء وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض يعني ان المركبات حادثة لانها انما تحصل باجتماع العناصر و
تفاعلها المقتضي لاستحالتها في كيفياتها المتضادة وذلك لا يتم الا بالحركة فيكون وجودها مسبوقا بالحركة فيكون
مسبوقا بالزمان فيكون حادثة وما ذكره ظ لكنه انما يفيد حدوث المركبات باشخاصها واما انواعها المحفوظة بتعاقب
الاشخاص فيجوز ان يكون قديمة قال الحكماء الانواع المتوالدة يجب ان يكون قديمة واما المتولدة فمحتملة للامرين ثم
ان تفاعل العناصر بعضها في بعض لا يخرج بحسب التقسيم العقلي عن ستة احتمالات لان في كل عنصر مادة وصورة وكيفية
وكل منها اما فاعل او منفعل ولا يجوز ان يكون المادة هي الفاعلة لان شانها القبول والانفعال لا الفعل والتاثير و
لا يجوز ان يكون الصورة هي المنفعلة لان شانها الفعل والتاثير لا القبول والانفعال فلم يبق من الاحتمالات الا اربعة
هي ان يكون المنفعل فيها المادة او الكيفية والفاعل اما الصورة او الكيفية لكن الصورة ليست فاعلة لان الماء الحار
اذا امتزج بالماء البارد وانكسرت الحرارة والبرودة وحصل هناك كيفية متوسطة بينهما وليس هناك صورة منكسرة فيتعين
ان يكون الفاعل هو الكيفية ولا يجوز ان يكون المنفعل ايضا الكيفية لان انفعال الكيفيتين المتضادتين اعني انكسارهما
اما معا او على التعاقب فان حصل الانكساران معا والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان
موجودتين على صرافتهما عند حصول انكساريهما وهو محال وان كان انكسار احدهما متقدما على انكسار الاخرى لزم ان
يعود المكسور المغلوب كاسرا غالبا وهو ايضا باطل فتعين ان الكيفية تفعل في المادة فينكسر صرافة كيفيتها وتحصل
كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج ومعنى تشابه الكيفية المزاجية في الكل ان الحاصل في كل جزء من اجزاء
الممتزج مماثل للحاصل في الجزء الاخر اي يساويه في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل حتى ان الجزء الناري كالجزء
المائي في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي والارضي ومعنى توسطها ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين
المتضادتين مما يقابلها بمعنى ان يستحن بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة و
اعترض عليه اما اولا فبانه يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة قوله الماء الحار اذا امتزج بالبارد انكسرت برودته وليس
هناك صورة منكسرة قلنا فان صورة الماء هناك تفعل فعلين متقابلين اعني التسخين والتبريد بتوسط كيفيتين



متقابلتين اعني البرودة الذاتية والحرارة العرضية فان صورة كل عنصر تفعل في مادتها بالذات وفي غيرها بواسطة الكيفية
سواء كانت تلك الكيفية ذاتية او عرضية واما ثانيا فبان انفعال المادة هنا ليس الا استحالتها في كيفياتها واذا
كان المادة منفعلة في الكيفية كانت الكيفية مغلوبة بالضرورة فكان الاشكال الوارد على انفعال الكيفية عن الكيفية
باقيا بحاله وقد يورد هذا بعبارة اخرى فيقال انفعال مادة احدهما عن كيفية الاخر ليس الا تكيفها بكيفية من جنس
الكيفية الفاعلة وذلك لا يكون الا بعد انعدام الكيفية الصرفة التي للمادة المنفعلة ثم نقول فعل كل كيفية في مادة الكيفية
الاخرى اما حال فعل الكيفية الاخرى في مادة الاولى فيلزم كون المعدوم موثرا حالكونه معدوما واما قبل فعل الاخرى
فيلزم ان يكون الكيفية الاخرى بعد انعدامها موثرة في مادة الاولى واما بعد فعل الاخرى فيلزم ان يكون الكيفية الاولى
بعد انعدامها موثرة في مادة الاخرى فذهب بعضهم الى ان المخلص هنا ان يلتزم جواز كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة
في حالة واحدة من جهتين غالبة من جهة الصورة الفاعلة ومغلوبة من جهة المادة المنفعلة ولا يخفى سخافة هذا المذهب
لان الصورة انما تفعل بكيفيتها فهي لا تفعل ما لم تكن كيفيتها غالبة فلو توقف كون الكيفية غالبة على كون الصورة فاعلة
لزم الدور وايضا انكسار الكيفية ومغلوبيتها على ما ظهر من تغير العبارة عبارة عن انعدام تلك الكيفية وحدوث كيفية
في مادة اضعف منها فلا يتصور كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة من جهتين وذهب آخرون الى ان الحق ان يقال لا فعل ولا
انفعال بين العناصر المجتمعة بل اجتماعها على صرافة كيفياتها متصغرة متماسة معد تام لزوال تلك الكيفيات الصرفة ووجود
كيفية اخرى متوسطة بينها فائضة من المبدأ على تلك العناصر او يقال ان الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة في كيفيتها
والكيفية المفارقة للصورة الفاعلة معدة لفعلها والمعد يجوز انعدامه عند تاثير العلة في معلولها المتوقف على اعداد
ذلك المعد فيجوز انعدام الكيفيات المعدة للمواد عند تاثير الصورة في تلك المواد فاندفع الالزام بكون الكاسر منكسرا والمنكسر
كاسرا او كون المعدوم موثرا ورد الاول بان تلك الاجزاء المتصغرة التي حلت كيفياتها الصرفة بلا فعل وانفعال تكون
متفاوتة في الاستعداد فكيف يلبس كيفية متوسطة متشابهة في الكل والثاني بان اعداد كل كيفية لمادة الاخرى لا يتصور
الا باحالتها في كيفياتها فيستحيل الى كيفية قريبة من الكيفية المعدة فينتقل الكلام الى الاعداد فيعود تلك الاقسام والالزام
وذهب بعض المحققين الى ان الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر سورة الكيفية لا نفسها فان الحرارة مثلا
تكسر سورة البرودة والبرودة تكسر سورة الحرارة فان انكسار سورة البرودة لا يتوقف على ان يكون ذلك لسورة الحرارة بل يحصل
ذلك بنفس الحرارة فان الماء الفاتر اذا امتزج بالماء الشديد البرد يكسر سورة برودتها وكذلك انكسار سورة الحرارة لا يلزم
ان يكون ذلك بسورة البرودة بل قد يحصل بنفس البرودة كالماء القليل البرد اذا امتزج بالماء الشديد الحرارة فانه يكسر سورته

حرارتها قالوا واذا كان كذلك فلا مانع من استناد الانفعال الى الكيفيات كما هو مذهب الاطباء ويندفع عنهم ما ذكر من الحجج
على كل واحد من شقي الترديد اما عن الاول وهو ان يكون الانكساران معا فلانه لا يمتنع بقاء الكاسرين حال حصول
الانكسارين لان الكاسر لسورة الحرارة لما كان نفس البرودة وبالعكس كان الكاسر باقيا حال الانكسار وبعده ضرورة
ان هذه الكيفيات باقية في الممتزج بعد حصول المزاج واما عن الثاني فلانه لا يمكن ان يقال يستحيل ان يصير المنكسر كاسرا لانا
قد بينا ان الكيفية المنكسرة السورة قد تكسر سورة ضدها على ما بينا من الاستشهاد اقول لا يخفى على المتامل العارف بمعنى
انكسار سورة الكيفية للشيء فان معناه ان يستحيل ذلك الشيء من كيفية اقوى الى كيفية اضعف وحقيقته ذلك الشيء ان ينعدم
عنه الكيفية القوية ويحدث له الكيفية الضعيفة انما يلزم لازم غير مندفع فان الانكسارين ان كانا معا لزم ان يكون
الكيفيتان الكاسرتان موجودتين حال وجود الانكسار ضرورة وجود المؤثر حال وجود الاثر ومعدومتين ايضا في تلك
الحال تحقيقا لمعنى الانكسار وان كان احد الانكسارين متقدما على الآخر لزم ان يعود الكيفية المعدومة بالانكسار موجودة
بعد انعدامها ليصير كاسرة من غير سبب يقتضي وجودها بعد انعدامها فان انكسار سورة برودة الماء مثلا ان كان متقدما على
انكسار سورة حرارة النار لزم ان ينعدم تلك البرودة الشديدة من الماء ويحدث برودة اخرى اضعف منها ثم انكسار سورة
حرارة النار بعد ذلك لا يتصور الا بان يعود تلك البرودة الشديدة التي انعدمت من الماء بالانكسار فيكسر سورة تلك الحرارة
ولا سبب هنا يقتضي عودها ولا يجوز ان يكون الصورة النوعية للماء مقتضية لذلك والا لما انعدمت مع وجودها لا يقال
الحرارة الكاسرة تمنعها عن مقتضاها لانا نقول ح يلزم الدور لان البرودة الزايلة لا يعود الا بعد زوال الحرارة المانعة
ولا تزول الحرارة الا بعد عود البرودة الشديدة الزايلة فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو كان الكاسر لسورة الحرارة هو البرودة
الشديدة الزايلة اما اذا كان الكاسر لها هو البرودة الضعيفة الحادثة فلا قلنا من المستحيل ان لا يكسر سورة الحرارة البرودة
الشديدة ويكسرها البرودة الضعيفة مع حفظ صور البسايط اشارة الى بطلان مذهب اخترعه جماعة في زمان قريب من
زمان الشيخ قال في آخر طبيعيات الشفاء لكن قوما قد اخترعوا في قريب من زماننا مذهبا غريبا قالوا ان البسائط اذا امتزجت
وانفعل بعضها من بعض تادى ذلك الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة وتلبس صورة واحدة فيصير لها
هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات
واحتج على فساد هذا المذهب بانه لا مزاج ح بل هو فساد وكون لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها واعترض
عليه بانه قد يلتزم هذا القائل ان الموجود في جميع الامتزاجات بين المتخالفات المستتبعة لصور المركبات كون وفساد لصور الممتزجات
وان ليس هناك استحالة في الكيفيات وتوسط بينها مع بقاء صور الممتزجات على ما ذكرتموه اذ لم ينهض دليل على بطلانه



واعلم ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما يحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا
مبني على القول بالكون والفساد فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تبطل عن الاثر بل تكون هناك وكان من
المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي
الصورة النوعية ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها صرفا بل مختلطة من تلك الطبايع ومن ساير الطبايع
النوعية كاللحم والعظم والعصب والتمر والعسل والذهب وغير ذلك وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة
الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر للحس بعد ما كان مغلوبا وغايبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز
ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغايبا بعد ما كان غالبا وظاهرا وبارزا ثم قوم زعموا ان الظهور ليس على سبيل
البروز بل على سبيل النفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة
له والمذهبان متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الحار مازجه وخالطه ويفترقان في ان
احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها وردت عليه من خارجه وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع
كون الشيء عن لا شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا آخر والشيخ لما فرغ عن تعريف المزاج واشتغل بالتنبيه على فساد
هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما واحتج على فساد المذهب الاول بان النارية الكثيرة التي
ينفصل عن خشبة الغضا ويبقى في ظاهر جمرها وباطنها لا يمكن ان يكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير
محرقة اياها بل لو لم يكن في الغضا الا النارية الباقية بعد التجمير لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجودا لا
يبرزه الرض والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها
حالة الاشتعال مع هذه الباقية وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان
مبصرا كما كان بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه ولا الحاس تماس باطنه واعترض الامام عليه بان
حرارة الادوية الحارة كالفرفيون انما يكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض
فلم لا يجوز ان يكون هيهنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي عند انفعالها عنه بالخاصية قلنا كان قولا
بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قال به الاطباء واجاب عنه المص بان الاجزاء النارية التي في الفرفيون
انما لا يظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية بالمزاج فان قالوا بمثله ما قصوا مذهبهم والا لزم ما مر وعلى بطلان المذهب الثاني
بجملة امور من المشاهدات الاول ان السخونة يحدث بالحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلثة الباقية من غير
حصول نارية غريبة يمكن نفوذها في المتسخن كالمحكوك وهو الشيء اليابس الصلب الذي يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين يابستين

فان المحكوك فيها يحمى بل يحترق من غير نار فيه وهو مما يغلب عليه الارضية وكالمتخلخل وهو الذي يحيل قوامه بالقسر رقيقا متخلخلا كهواء الكير بالجاح النفخ عليه ومنع لهواء الخارج من الدخول اليه فانه يسخن لا محالة لان الحركة الشديدة المفيضة لرقة القوام وتخلخله يقتضي السخونة والثاني كالمخضخض وهو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا فانه يسخن ايضا الثاني ان المايعين المتشابهين اذا سخنا في اناءين احدهما اخصف اي محكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل اي يشتمل على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار وفشوها في المايع لوجب ان يسخن الذي في المتخلخل قبل الاخر لسهولة النفوذ فيه دون الاخر وليس الامر كذلك الثالث ان الاناء المصموم المفدوم يجب على تقدير هذا المذهب ان يمنع عن تسخن ما فيه تسخنا بالغا لامتناع دخول شيء يعتد به فيه لا بعد خروج شيء يعتد به منه اذ التداخل محال وليس كذلك الرابع القمقم الصياح اذا ملئت ماء وشد راسها شدا محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد حين وتره اكثر ماءها مارا ويصيح صيحة هائلة تنفر عنها الدواب لحدوث السخونة والنار في داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا وهذا ان الاستدلالان يرجعها وجه الخامس ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا يتصعد بل تنزل بالطبع ولا اكثر هناك فاذن هو الاستحالة ثم يختلف الامزجة في الاعداد بحسب قربها وبعدها عن الاعتدال فلو ان العناصر المتعددة اذا تصغرت وامتزجت وتفاعلت بكيفياتها واستقرت على كيفية وحدانية صارت واحدة من هذه الجهة مناسبة للمبدإ الذي هو واحد الذات فاستحقت لاستعداده ومناسبتها ان يفيض منه عليها ما يحفظ تركيبها ويقسرها على الاجتماع مدة ولولاه لتداعت سريعا الى الافتراق بمقتضى طباعها ثم ان تصغر العناصر وامتزاجها على مراتب متفاوتة وبذلك يتفاوت حال الامزجة بالقرب والبعد منتسبة الى الاعتدال فيتفاوت حالها في الاستعداد والوحدة الموجبة للمناسبة فيتفاوت الصور الفايضة عليها كمالا ونقصانا ولما كان المركب المعدني بعيد المزاج عن الاعتدال ضعيف الوحدة استحق صورة ناقصة قليلة الاثر بعيدة المناسبة ولما كان النباتي اقرب منه الى الاعتدال والوحدة فاستحق صورة اكمل واكثر اثارا والحيواني اقرب الى الاعتدال والوحدة من النبات فاستحق صورة اشرف واشبه بالمبدإ الفياض مع عدم تناهيها بحسب التشخص يعني ان انحاء الامزجة غير متناهية لان التراكيب الممكنة من العناصر الاربعة غير متناهية ويكون بحسب كل تركيب مزاج وان كان لكل نوع من المركبات مزاج ذو عرض له طرفا افراط وتفريط اذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع يعني ان كل نوع له مزاج يناسب اثاره وخواصه المطلوبة منه لكن ليس لهذا المزاج حد معين لا يتجاوزه الى جانبيه اذ ليس افراد نوع واحد كالانسان مثلا على امزجة متساوية في الحرارة وساير الكيفيات كيف والشخص الواحد يتفاوت مزاجه في الكيفيات المتقابلة بحسب اسنانه المختلفة

ولما كان مزاج الانسان اقرب الامزجة الحيوانية الى الاعتدال الحقيقي كانت نفسه مصدرا للكمالات كلها مع التعقلات وما يتبعها اش

بل كل



بل كل نوع من المركبات له مزاج محصور بين طرفي افراط وتفريط اذا جاوزهما هلك لكن ذلك المزاج الواقع بين الطرفين يشتمل على ما لا يتناهى من الامزجة وبهذا الاعتبار يتوهم بين الطرفين امتداد يسمى عرض المزاج النوعي فمزاج الانسان مثلا يحتمل زيادة الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوز ذلك الحد من الحرارة لم يكن مزاج الانسان فلعل ربما كان مزاج نوع اخر كالاسد مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك وكذا يحتمل نقصان الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوز ذلك الحد من الحرارة لم يكن مزاجه بل ربما كان مزاج نوع اخر كالثعلب مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك وكذا الحال في ساير الكيفيات وهي اي الامزجة تسعة لان تقادير الكيفيات المتضادة في الممتزج ان كانت متساوية فهو المعتدل والا فهو غير المعتدل وغير المعتدل اما خروجه عن الاعتدال في كيفية مفردة وهو اربعة اقسام الخروج عن الاعتدال في الحرارة فقط او الرطوبة فقط او البرودة فقط او اليبوسة فقط واما خروجه عن الاعتدال في كيفيتين ولا يمكن في المتضادين بل اما في الحرارة واليبوسة او في الرطوبة والحرارة او في البرودة والرطوبة او في البرودة واليبوسة فهذه اربعة اقسام اخر فالخارج عن الاعتدال ثمانية والمعتدل واحد فيكون الجميع تسعة والمعتدل لا يمكن وجوده لان اجزاءه متساوية في الميل الى احيازها الطبيعية متفاوتة فلا يقهر بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض من الامور المتفاوتة بعضا اخر منها وطبايعها داعية الى الافتراق بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فانه يستدعي مدة لانه حركة من كيفية الى اخرى فلا يحصل بينها مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه بعد انقطاعها واجيب بانه ربما يقع اجتماع الاجزاء لاسباب خارجة بحيث يكون المايلة الى العلو كالنار والهواء في جهة السفل والمايلة الى السفل كالارض والماء في جهة العلو فيتمانع الاجزاء ويتقاوم لتساوي قواها في الميول ويبقى مجتمعة فيحصل المزاج بتفاعلها نعم يندر وجود ذلك الاعتدال واما الامتناع فلا كيف وبقاء الاجتماع قد لا يكون بمنفصل كاصل الاجتماع الذي لا بد له من مقتضي سوى الاجزاء اذ السبب لبقاء الاجتماع غير منحصر في غلبة عنصر وقد يستدل بانه لو وجد المعتدل لكان له مكان طبيعي لما سبق من ان كل جسم له مكان طبيعي ومكانه الطبيعي لا يجوز ان يكون مكان احد بسائطه للزوم الترجيح من غير مرجح ولا مكانا اخر غيره والا لزم الخلاء قبل حدوث المركب واجيب بانه يجوز ان يحصل لصورة نوعية يقتضي حصوله في مكان بعض بسائطه والقسر لزوم الخلاء قبل حدوث المركب ثم لجواز ان يكون مكانه مكانا طبيعيا لمركب اخر ومطلق المركب عندهم قديم وان كان كل واحد من افراده حادثا كما مر او مكانا قسريا لبعض البسائط وقد شغله بالتخلخل قسر القرة الخلاء وانه يختار ان مكانه الطبيعي حيث اتفق وجوده فيه وقد مر تحقيق ذلك اقول ويرد على الوجهين انهما انما يدلان على امتناع وجود مركب يتساوى ميول بسائطه لا على امتناع وجود مركب يتساوى مقادير

كيفياته الاول اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والمراد بالمعتدل ههنا هو الثاني دون الاول اذ لو كان
المراد بالمعتدل هو المعنى الاول لم ينحصر الخارج عن الاعتدال في الاقسام الثمانية المذكورة لان الخارج عن الاعتدال
بهذا المعنى يمكن ان يكون كيفياته الاول متساوية ويكون ميول بسائطه متفاوتة بحسب تفاوتها في الكم او الوضع او
غير ذلك كتفاوت ابعادها من امكنتها الطبيعية على ما مر فيما نقلناه من كلام المص وقد يطلق المعتدل على ما توفر عليه
من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي له ويليق بحاله ويكون انسب بافعاله مثلا شان الاسد الجراة والاقدام
شان الارنب الخوف والجبن فيليق بالاول غلبة الحرارة وبالثاني غلبة البرودة والمعتدل بالمعنى الاول يقال له
المعتدل الحقيقي وبالمعنى الثاني يقال له المعتدل العرضي الطبي والاول مشتق من التعادل بمعنى التساوي والثاني من
العدل في القسمة وغير المعتدل بهذا المعنى ايضا ثمانية اقسام لانه اما ان يكون خروجه عن الاعتدال بكيفية واحدة
من الاربع فيكون احر مما ينبغي او ابرد او ارطب او ايبس واما بكيفيتين غير متضادتين فيكون احر وارطب او احر وايبس
او ابرد وارطب او ابرد وايبس فقوله وهي تسعة ان حمل على الاول لم يكن الموجود منها الا ثمانية على ما زعموا وكان
تقسيم المزاج الى الاقسام التسعة تقسيما بحسب ما يوجبه العقل في بادي الرأي من غير رجوع الى برهان ولذا قال الشيخ في
القانون المزاج اما بحسب ما يوجبه القسمة العقلية بالنظر المطلق غير مضاف الى شيء فهو على وجهين واحد الوجهين
ان يكون المزاج معتدلا وان حمل على الثاني يكون جميع الاقسام موجودة واعترض الكاشي في شرح الملخص بان الخروج عن الاعتدال
بالمعنى الثاني بكيفيتين متضادتين ممكن بان يزيد الحرارة والبرودة جميعا على القدر اللائق بالممتزج او ينقصا عنه
وكذا الرطوبة واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضادتين غالبتين ومغلوبتين معا كما في الخارج عن الاعتدال الحقيقي
لان المعتبر ثمة زيادة كل على الاخرى وههنا على القدر اللائق لا على الاخرى واذا جاز ذلك فالخروج اما ان يكون بكيفية
او كيفيتين او ثلث كيفيات او الكيفيات الاربع جميعا والاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب الاربعة اعني الكيفيات
في اثنين اعني الزيادة والنقصان والثاني اربعة وعشرون قسما لان الكيفيتين الخارجتين اما الحرارة مع البرودة او مع
الرطوبة او مع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة او مع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة تضربها في اربع حالات
هي زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة الاولى مع نقصان الثانية وبالعكس والثالث اثنان وثلثون قسما لان الخروج
اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة او مع البرودة واليبوسة او مع الرطوبة واليبوسة واما بالبرودة مع الرطوبة واليبوسة
يصير اربعة تضربها في ثمان حالات هي زيادة الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان الاخريين
ونقصان كل مع زيادة الاخريين والرابع ستة عشر قسما على عدد الحالات الممكنة اعني زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها



او زيادة كل منها مع نقصان الثلث الباقية وبالعكس فهذه عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخريين وهذه ستة
لان الاثنين اما الفاعلتان او المنفعلتان واما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين فمجموع الاقسام الممكنة
ثمانون لا ثلثة وستون على ما ذكره المعترض فانه جعل اقسام الخروج بكيفيتين ثمانية عشر لا اربعة وعشرين
على ما ذكرنا وقال المركب الثنائي من الكيفيات الاربع ستة وفي كل واحد من الاقسام الستة اما ان يكون الخروج بالزيادة
فيهما او بالنقصان فيهما او بالزيادة في احدهما والنقصان في الاخرى فيضرب الثلثة في الستة فيرتقي الى ثمانية عشر
وكذا جعل اقسام الخروج بالكيفيات الاربع خمسة لا ستة عشر على ما ذكرنا وقال ان كان الخروج في اربع كيفيات
فاما ان يكون الخروج في كل منها بالزيادة او بالنقصان او في بعضها بالزيادة وفي بعضها بالنقصان وح اما ان يكون
الزيادة في كيفية او في كيفيتين او في ثلث كيفيات فاقسامه خمسة وذلك خبط منه لانه لما اعتبر في الخروج بكيفية
زيادة كل من الكيفيات ونقصانها وكذا اعتبر ذلك في الخروج بثلث كيفيات كان الواجب عليه ان يعتبر ذلك ايضا في
الخروج بكيفيتين وكذا في الخروج بالكيفيات الاربع فانتقض بذلك الاهمال سبعة عشر قسما ستة اقسام من الاول
واحد عشر قسما من الثاني واجيب بان الاعتدال في المزاج مبني على التناسب بين الكيفيات على الوجه الذي ينبغي
فاذا كان اللائق بحال المركب ان يكون مثلا حرارته ضعف برودته ورطوبته ضعف يبوسته فهذه النسبة ما دامت
تكون مرعية كان مزاجه معتدلا ولا يقدح في ذلك ان يكون اجزاء الحارة مثلا عشرين والباردة عشرة او الحارة ثلثين
والباردة خمسة عشر الى غير ذلك مما روعي فيه تلك النسبة وامكن ان تركب منه نوع ذلك المركب فلا يتصور بزيادة
الاجزاء الحارة والباردة كون المركب احر وابرد مما ينبغي لان كون الحرارة ضعف البرودة ان كان باقيا مع تلك
الزيادة كان المزاج معتدلا وان لم يكن باقيا معها فاما ان يكون الحرارة اقل من الضعف فيكون ابرد مما ينبغي او
اكثر فيكون احر مما ينبغي فظهر ان الخارج عن الاعتدال الطبي ثمانية كما ان الخارج عن الاعتدال الحقيقي كذلك

الفصل الثالث في بقية احكام الاجسام لما ذكر في الفصل الثاني اقسام الاجسام وانجر البحث عنها الى البحث عن
بعض احكامها ذكر في هذا الفصل بقية احكام الاجسام فقال ويشترك الاجسام في وجوب التناهي اي الاجسام كلها
متناهية الابعاد لوجوب اتصاف ما فرض له ضده يعني مقابله بمثله مع فرض نقصانه عنه يعني يمتنع وجود
بعد غير متناه لان ما فرض له ضد التناهي بحيث ان يتصف بالتناهي اي كل ما فرض انه غير متناه يلزمه ان يكون متناهيا وكل
ما يلزم من فرضه عدمه يكون محالا فوجود بعد غير متناه يكون محالا وانما قلنا ان كل ما فرض انه غير متناه يلزمه التناهي
لان ما فرض انه غير متناه اذا قيس بمثله اي بما فرض ايضا انه غير متناه مع فرض نقصانه عنه وذلك بان نفرض من مبدأ معين

خطا غير متناه ونفرض خطا آخر غير متناه ايضا بعد مبدا ذلك الخط بذراع مثلا ثم نطبق الثاني على الاول فلا بد وان
ينقطع الثاني والا يلزم ان يكون الناقص مثل الزائد وهو مح واذا انقطع الثاني يلزم ان يكون متناهيا والاول زايد
عليه بقدر متناه وهو ذراع فيكون الاول ايضا متناهيا فيلزم تناهيهما على تقدير لا تناهيهما فيكون لا تناهيهما محالا
وهذا هو بعينه في التطبيق المذكور في ابطال التسلسل وقد مر الكلام عليه سوالا وجوابا ومحفوظ النسبة بين ضلعي
الزاوية وما اشتملا عليه مع وجود انضياف الثاني بهذا البرهان آخر تقريره ان كل زاوية فان لضلعيها
نسبة الى ما اشتملا عليه يعني الى بعد ما بينهما تلك النسبة محفوظة بالغا ما بلغ يعني اذا امتدا عشرة اذرع مثلا وكان بعد ما بينهما
ح ذراعا فاذا امتدا عشرين ذراعا كان بعد ما بينهما ذراعين واذا امتدا ثلثين كان ثلثة اذرع وعليه فقس وهذا يعني
حفظ نسبتهما الى البعد بينهما ولا شك ان بعد ما بينهما متناه لكونه محصورا بين حاصرين فاذا ذهب الضلعان الى غير النهاية
لزم ان يكون نسبة المتناهي اعني الامتداد الاول وهو عشرة اذرع في هذا الفرض الى المتناهي اعني البعد الاول وهو
ذراع بالفرض كنسبة غير المتناهي اعني الضلع الذاهب الى غير النهاية الى المتناهي اعني بعد ما بين الضلعين الذاهبين الى
غير النهاية هف وقد قيل في شرح هذا المقام ان الابعاد متناهية لان النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتمل الضلعان عليه
من البعد الواقع بينهما محفوظة بان يكون تزايد البعد بين الضلعين بحسب تزايد الضلعين اي اذا كان طول كل من الضلعين
ذراعا يكون البعد بينهما ذراعا واذا كان عشرة اذرع يكون البعد بينهما عشرة اذرع وعلى هذا يزداد البعد بينهما
بمقدار تزايدهما والبعد بين الضلعين متناه لكونه محصورا بين حاصرين فيلزم ان يكون الضلعان ايضا على تقدير ذهابهما
الى غير النهاية متناهيين لتساويهما للبعد بينهما الذي هو متناه بالضرورة ثم قيل واصل هذا البرهان هو البرهان المسمى بالترسي
وهو ان نفرض محيط جسم مستدير كمحيط ترس مثلا بل نفرض محيط دايرة ونقسمه ستة اقسام متساوية ونصل بين كل نقطتين
متقابلتين من مبادي تلك الاقسام فيحصل هناك خطوط ثلثة متقاطعة على مركز الدايرة هي اقطارها ويحدث عند المركز ست
زوايا متساوية لتساوي القسي التي هي مقاديرها وكل واحدة من تلك الزوايا ثلثا قائمة لان المركز بل كل نقطة نفرض على
سطح يحيط به اربع قوايم وقد قسمت هيهنا اقساما ستة متساوية فكانت كل واحدة منها ثلثي قائمة يحيط بها ضلعان هما نصفا
قطرين من تلك الاقطار وهذان الضلعان هما اللذان ذكرهما المص اعني ضلعي زاوية يكون الانفراج بينهما مساويا لامتدادها
وذلك لانه اذا فصل من هذين الضلعين خطان متساويان ووصل بين المفصلين بخط مستقيم يحدث هناك مثلث متساوي
الاضلاع لان مجموع زوايا المثلث متساوية لقائمتين فلما كان احديها اعني التي بين الضلعين ثلثي قائمة وجب ان يكون
الزاويتان اللتان على القاعدة اعني الخط الواصل بين المفصلين متساويتين لتساوي الساقين لزم ان يكون كل واحدة منهما



ثلثي

١٠٦

ثلثي قائمة فيكون زوايا المثلث متساوية فوجب ان يكون اضلاعه ايضا متساوية فاذا فرض ان كل واحد من الضلعين
قد امتد عشرا كان الانفراج بينهما عشرا ايضا واذا امتد مائة كان الانفراج ح مائة وهكذا واذا فرض انهما امتدا
الى غير النهاية كان الانفراج بينهما موصوفا باللاتناهي قطعا فيلزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين
وانه مح ولما وجب كون الانفراج بين الضلعين متناهيا وجب ان يكون امتدادهما ايضا متناهيا فيكون الابعاد
متناهية لان المفروض امتدادهما بقدر الابعاد اقول ولا يخفى على المتامل ان كلام القائل الاول مما لا يكاد يصح
لان دعوى المساواة بين الضلعين والانفراج بينهما انما يصح ان لو قيد الزاوية بانها بمقدار ثلثي قائمة او الضلعان
بانهما ضلعا مثلث متساوي الاضلاع وحيث لم يقيد فالمساواة ممنوعة وانه بالبرهان السلمي هو ان يقال نفرض
خطين ينفرجان كساقي مثلث بحيث يكون البعد بينهما بقدر بعدهما ذراعا ذراعا وبقدر ذهابهما ذراعين ذراعين
وعلى هذا فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه اشبه منه بالبرهان الترسي فقول القائل الثاني واصل هذا
البرهان هو البرهان الترسي محل بحث وان كلام المص لا يمكن ان يحمل على احد هذين البرهانين لانه اطلق النسبة ولم يقيد
بالمساواة ولا اشارة فيه الى القيود التي لا بد منها فيهما واعلم ان هذين البرهانين مع ما ذكرناه في شرح كلام المص بلا نهاية
انما يدل على امتناع لا تناهي الابعاد من جميع الجهات او من جهتين ولا يدل على امتناعه في جهة واحدة ولو جوز كون الخطوط
غير متناهية لم يتم ومع ذلك اقول يرد على جميعها ان الاستحالة انما نشات من فرض امرين متناقضين كفرض وجود زيد
مع عدمه فان وجود خط واصل بين الضلعين يستحيل مع عدم تناهيهما فان الخط الواصل بينهما انما يصل بين نقطتين منهما
فهما ينتهيان بتينك النقطتين كيف لا ويكون كل منهما محصورا بين الآخر وذلك الخط الواصل واتحاد الحد واتفاق



القسمة فيه يدل على الوحدة اختلفوا في ان الاجسام متماثلة اي متحدة بالحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض او متخالفة
بالحقيقة فذهب الاشاعرة الى انها متماثلة وهذا اصل تبنى عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال
النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لا بد ان يكون لمرجح مختار اذ نسبة الموجب الى الكل على السواء ولما
جاز على كل جسم ما يجوز على الآخر كالبرد على النار والخرق على السماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات واحوال يوم القيمة وبنى
هذا الدليل عندهم على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة لا يتصور فيها اختلاف حقيقة وقد يستدل
بوجوه احدها ان الاجسام بتقدير استوائها في الاعراض يلتبس بعضها بالبعض ولولا تماثلها لما كان كذلك واجيب بان هذه
الدلالة انما يصح في حق من تصفح جميع الاجسام وشاهد التباس كل واحد منها بكل ما عداها فاما بدون ذلك فليس الا رجما بالغيب
الاخذ بالظن وثانيها انها باسرها متساوية في قبول جميع الاعراض فيكون متساوية في الماهية واجيب عنه بانه لم يصح عندنا

ان جرم النار قابل للكثافة الارضية وان جرم الفلك قابل للصفات المزاجية وقصة ابراهيم عليه السلم جزئية فلا يدل على
الحكم الكلي واقصى فلم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى خلق في بدن ابراهيم عليه السلم كيفية عنه ما يسلك من حرارة النار كما
في النعامة وغيرها ثم بتقدير تسليم استواء الكل في قبول الاعراض فلا يلزم منه استواؤها في تمام الماهية لان الاشتراك
في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات وثالثها ان الجسم لا معنى له الا الحاصل في الحيز والاجسام بأسرها متساوية فيه فيكون
متساوية في الماهية واجيب بان الحصول في الحيز ليست ذات الجسم بل حكما من احكامه وقد ذكرنا ان التساوي في اللوازم
لا يدل على التساوي في الملزومات وقال المص في تلخيص المحصل الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف الاقوال فيه واحد عند
كل قوم بلا وقوع القسمة فيه ولذلك اتفق الكل على انها متماثلة فان المختلفان اذا اجتمعت في حد واحد وقع فيه التقسيم
ضرورة كما يقال الجسم اما القابل للابعاد او المشتمل عليها ويراد بهما الطبيعي والتعليمي والنظام يقول بتخالفها لتخالف خواصها
وذلك يوجب تخالف الانواع لا تخالف المفهوم من الحد والمص توهم ان المراد بتماثلها اتحادها في مفهوم الجسم وان كانت
هي انواعا مختلفة مندرجة تحته والضرورة قضت ببقائها ذهب الجمهور الى ان الاجسام باقية زمانين او اكثر بحكم
الضرورة بمعنى انا نعلم بالضرورة ان كتبنا وثيابنا وبيوتنا ودوابنا هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذات
بل ان كان ففي العوارض والهيئات لا بمعنى ان الحس يشاهد باقية ليرد الاعتراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال
كما في الاعراض وخالفهم النظام ان الاجسام لا يبقى زمانين فزعم بعضهم ان قوله هذا مبني على ان الجسم عنده مجموع اعراض
والعرض غير باق وقد بيناك في بحث جوهر الفرد على انه ليس مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم والرائحة من
الاعراض اجسام قائمة بانفسها وقال بعضهم ان ما ذكر في عدم بقاء الاعراض لما كان جاريا في الاجسام ايضا اعتبر
النظام قيام الدليل على صحة فاهما فالتزم انه لا يبقى زمانين وانما يتجدد بتجدد الامثال وقيل انه قال بذلك لانه
قال بان الاعدام من المؤثر غير معقول وانه لا ضد للاجسام حتى يقولوا انه ينتفي بطريان الضد ومذهبه ان الاجسام منقضية
عند القيمة فلا بد له من القول بانها لا يبقى كما في الاعراض وقال المص ان هذا النقل من النظام غير معتمد عليه فقد قيل
انه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فذهب بهم النقلة الى انه لا يقول ببقائها يعني توهم الناقلون ان احتياجها الى
المؤثر كذلك لا يتصور الا اذا كانت متجددة غير باقية فنقلوا عنه ما توهموه من كلامه لا ما قصده يومن انها غير باقية
بذاتها بل بمؤثرها ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة اي الطعام والمرئية اي الالوان والاضواء والمشمومة
اي الروايح كالهواء فانه خال عن هذه الكيفيات لانها لا يحس بها وعدم الاحساس فيما من شانه ان يحس به من غير مانع تقتضي
النفي والا لادى الى السفسطة ونقلوا عن الشيخ ابي الحسن الاشعري خلافه وادعوا انه قاس اللون على الكون يعني



لما امتنع خلو الجسم عن الكون امتنع خلوه عن اللون قياسا عليه وكذا قاس ما قبل الاتصاف على ما بعده وقال كما امتنع خلو الجسم عن
اللون بعد الاتصاف بلون معين فان العادة قد جرت بخلق الالوان عقيب زوالها امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف قياسا عليه
ومنع القياس الاول بخلو حكمي الكون واللون عن الجامع والقياس الثاني بالفرق بين الصورتين وهو ان امتناع الخلو
بعد الاتصاف لانه موقوف على طريان الضد وقبل الاتصاف لا يكون موقوفا عليه فان صح هذا ظهر الفرق والا امتنعا الحكم في
الاصل وقلنا يجوز الخلو بعد الاتصاف على ان الاعتماد لا على التمثيل في امثال هذه المباحث التي طلب فيها اليقين مستبعد جدا
لانه على تقدير تمامه لا يفيد الا ظنا ضعيفا ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري اختلفوا في ان
الاجسام هل هي مرئية بذواتها ام لا فذهب الحكماء الى انها ليست مرئية بذواتها بل المرئي اولا وبالذات هي الالوان والاضواء
القائمة بسطوح الاجسام والا لرئي الهواء لكنه غير مرئي لخلوه عنهما ثم العقل بمعاونة هذا الاحساس يحكم بان بين تلك
السطوح جواهر ممتدة في الجهات اعني الاجسام فهي مرئية ثانيا وبالعرض وذهب المتكلمون الى انها مرئية بذواتها واختار
المص هذا المذهب وادعى الضرورة في ذلك واشار الى الجواب عما قالوا في الهواء من انه غير مرئي لخلوه عن الاضواء والالوان
بان رؤية الاجسام مشروطة بتكيفها بهما واستدلت الاشاعرة بانا نرى الطويل والعريض والطول لا يجوز ان يكون عرضا
لانه ثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى فلو كان الطول عرضا لكان محله الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض
باكثر من محل واحد فالجزء الموصوف بالطول يكون اكثر مقدارا مما ليس موصوفا به فيكون الطويل قابلا للقسمة وهو محال
واذا كان الطول نفس الجوهر والطويل مرئي فالجوهر مرئي وضعفه ظ والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها
من جزئيات متناهية حادثة فانها لا تخلو عن الحركة والسكون وذلك لان كل جسم فله وضع وموضع فان كان منتقلا
عن احدهما كان متحركا والا كان ساكنا وكل منهما حادث وهو ظ اما الحركة فلوجوه احدها انها تقتضي المسبوقية
بالغير لكونها انتقالا من حال الى حال والانتقال من حالة الى اخرى فلا بد ان يكون مسبوقا بحصول الحالة المنتقل عنها
وهو سبق زماني حيث لم يجامع فيه السابق والمسبوق والمسبوق بالغير يستغار زمانا مسبوق بالعدم لان معنى عدم مجامعة
السابق المسبوق ان يوجد السابق ولا يوجد المسبوق والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث ههنا واعترض عليه بانكم ان اردتم
بكون الحركة مقتضية للمسبوقية بالغير انها تقتضي ان يكون ماهيتها مسبوقة بالغير فهو ممنوع وان اردتم به انها تقتضي ان يكون
كل جزئي وفرد منها مسبوقا بالغير فهو مسلم لكنه لا يقتضي حدوث ماهية الحركة اذ يجوز ان يكون لها جزئيات متعاقبة غير متناهية
ويكون قبل كل حركة جزئية حركة اخرى لا الى نهاية ويكون ماهية الحركة قديمة محفوظة بتعاقب تلك الافراد التي كل واحد منها
حادث ولا يلزم من مسبوقية كل واحد منها بالآخر ان يكون مجموع الجزئيات مسبوقا بشيء آخر غير الجزئيات على معنى انه لا يوجد

مع ذلك الغير شيء من تلك الجزئيات حتى يلزم انقطاعها فيكون الماهية ايضا حادثة مسبوقة بذلك الغير واجيب عنه تارة بإثبات
المقدمة الممنوعة اعني قوله الحركة يقتضي ان يكون هيئتها مسبوقة بالغير وذلك لوجهين الاول ان هيئة الحركة مركبة
من امر منقضي ومن امر متحصل لان الحركة لابد ان تكون منقسمة الى اجزاء لا يجوز اجتماعها ولا شك ان الامر المتحصل مسبوق
بالامر المنقضي وهيئة الحركة لا تحصل الا بهما فهي ايضا مسبوقة بالامر المنقضي ضرورة ان مسبوقية الجزء يقتضي مسبوقية
الكل ودفع بان هيئة الحركة الحاصلة في كل واحد من الامر المنقضي والامر المتحصل باقية معهما لان الحركة لا ينقسم الا الى
اجزاء كل واحد منها حركة فكل واحد من المنقضي والمتحصل جزئي من جزئيات هيئة الحركة فهي محفوظة بكل منهما ولا يلزم
من مسبوقية المتحصل بالمنقضي الا مسبوقية فرد من هيئة الحركة بفرد آخر منها لا مسبوقية الماهية بغيرها من الماهيات و
هكذا الحال اذا قسم ذلك المنقضي الى جزئين يتقدم احدهما على الآخر فان كل واحد من هذين الجزئين ايضا جزئي لهيئة
الحركة الموجودة فيه وثانيهما ان كل جزئي من جزئيات الحركة لما كان حادثا كان مسبوقا بعدم ازلي فيجتمع عدميات
تلك الجزئيات في الازل فلا يوجد هيئة الحركة في الازل والا لوجدت في ضمن جزئي من جزئياتها فيجتمع وجود ذلك الجزئي
وعدمه معا في الازل وانه محال ودفع ذلك بان الازل ليس وقتا محدودا وزمانا مخصوصا اجتمع فيه عدمات الحركات
كلها حتى ان وجد فيه شيء منها جامع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية لها
ولا ترتب بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية وترتيبا فليس يفرض شيء من اجزاء الازل الا وينقطع فيه شيء من تلك
العدمات التي لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات اذ ليس لاجزاء الازل انقطاع في جانب الماضي فاذا وجد كل جزء
منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك محذورا الا ان الوهم قاصر عن ادراك الازل فيتخيل انه وقت معين اجتمع فيه
الحركة مع عدمها وتارة بابطال السند المساوي اعني تعاقب الافراد الغير المتناهية للحركة وذلك بعين ما سيذكر في المتن
من الدلالة على تناهي جزئيات الحركة والسكون واقول ان ما يسلمه المعترض من حدوث كل جزئي من جزئيات الحركة كاف
للمستدل ههنا ولا حاجة له الى ان يستدل على حدوث هيئتها فانه مستقيم الدلالة على ان جزئياتها متناهية وبهاتين
المقدمتين يثبت ما ادعاه من حدوث الاجسام على ما يظهر مع انه يثبت حدوث الماهية ايضا بعد ثبوت تينك المقدمتين لان الامور
المتناهية اذا كان كل واحد منها حادثا كان مجموعها ايضا حادثا واذا كان مجموع جزئيات هيئة حادثا كان الهيئة ايضا حادثة
وثانيها طريقة التطبيق وقد عرفتها في مبحث ابطال التسلسل وتقريرها ههنا ان نقول لو كانت حركة ازلية كان لنا ان
نفرض من جزء معين منها كدورة معينة مثلا الى ما لا بداية له جملة واحدة ونفرض ايضا من جزء قبلها بمقدار متناه كعشر
دورات مثلا جملة واحدة ثم نطبق الجملتين ونسوق الكلام الى ما مر وقد عرفت ان برهان التطبيق انما يدل على امتناع

لاتناهي الامور الموجودة معا وثالثها طريقة التضايف وتقريرها ان الحركة يجب بالفعل من اجزائها بعضها سابقة وبعضها مسبوقة
ولنجعلها دورات مثلا فلو كانت حركة ازلية كانت تلك الدورات غير متناهية وامكن لنا ان ناخذ من دورة معينة
الى ما لا بداية له جملة فنقول تلك الدورة التي هي الجزء الاخير في هذه السلسلة التي لا تتناهى موصوفة بالمسبوقية
وليست موصوفة بالسابقية وكل واحد من اجزائها الاخر موصوف بالمسبوقية والسابقية معا اذ لو وجد فيها سابق غير موصوف
بالمسبوقية لانقطعت السلسلة به فكل سابق مسبوق من غير عكس كلي كالجزء الاخير المذكور فيكون عدد المسبوقية ازيد من
عدد السابقية بواحد وانه محال لانهما متضايفان حقيقيان يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون
بازاء كل واحد من احدهما واحد من الآخر واما السكون فلانه لو كان قديما يمتنع زواله واللازم باطل اما الملازمة
فلانه وجودي وكل وجودي قديم يمتنع زواله على ما مر لانه ان كان واجبا لذاته فظاهر امتناع عدمه وان كان ممكنا كان
مستندا الى الواجب لذات دفعا للتسلسل ولا يكون ذلك الواجب مختارا لما مر من ان القديم لا يستند الى المختار بل يكون موجبا
فان لم يتوقف تأثيره في ذلك القديم على شرط اصلا بل كان ذاته كافيا في ايجاده لزم من عدمه عدم الواجب لانه يلزم ذاته
من حيث هي هي وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فيكون عدمه محالا وان توقف تأثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك
الشرط حادثا والا لكان القديم المشروط به اولى بالحدوث بل يكون ذلك الشرط ايضا قديما ويعود الكلام فيه وفي صدوره
عن الواجب بلا شرط او بشرط ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب بلا شرط دفعا للتسلسل في الامور المترتبة
الموجودة معا فلو عدم هذا الصادر المنتهى اليه عدم الواجب ايضا واذا امتنع عدم هذا الشرط مع امتناع عدم الواجب امتنع
عدم مشروطه ايضا وهكذا الى القديم الذي كلامنا فيه وهو المطلوب واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق
فلان الاجسام عند الحكماء منحصرة في الفلكيات وحركاتها واجبة عندهم وفي العنصريات وحركاتها جائزة فلا شيء من الاجسام
يمتنع عليها الحركة واما الدليل فنقول الاجسام اما بسيطة فيجوز على كل جزء من البسيط ما يصح على الجزء الآخر فيصح ان يماس ما يساره
ما يماس يمينه وبالعكس وما هو الا بالحركة واما مركبة من البسائط فيصح على بسائطها الحركة على ما ذكرنا ويلزم منها صحة الحركة على
المركب ولو في الوضع واعترض عليه بوجوه احدها انا لا نسلم ان السكون امر وجودي بل هو عدم الحركة عما من شأنه ان يكون متحركا
فاذا كان ثابتا للجسم ازلا جاز زواله لان الامور العدمية الازلية يجوز زوالها كاعدام الحوادث اليومية واجيب عن ذلك
بان المكون اعني حصول الجسم في الحيز امر محسوس فيكون موجودا وهو تمام ماهية الحركة والسكون وامتيازهما بالعوارض
الخارجية فيكون السكون موجودا كالحركة وقد يقضي عنه بتغيير الدليل فيقال لو وجد جسم قديم لزم احد الامرين اما ان يكون
له كون قديم واما ان يكون هناك قبل كل كون كون لا الى نهاية واللازم بقسميه باطل اما الملازمة فلان الجسم لابد له من كون

فان وجد الكون غير مسبوق بآخر يلزم الاول لئلا يلزم خلو ذلك الجسم عن الكون والآ لزم الثاني وهو ظ واما ابطال القسم الاول فيما يتيابه حدوث السكون هوا ما بطلان القسم الثاني فبطريقي التطبيق والتضايف بانهما اما لانم ان القديم لا يستند الى المختار وقد مرّ الكلام عليه بانهما اما لانم ان الشرط الذي يتوقف عليه السكون العدم يجب ان يكون قديما حتى يعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب لم لا يجوز ان يكون عدما ازليا كعدم حادث مثلا فاذا وجد ذلك الحادث زال السكون لزوال شرطه لا لزوال الواجب حتى يحكم بامتناعه فان قيل هذا العدم الازلي لكونه ممكنا لابد ان يستند الى عدم واجب اعني عدم الممتنع اما ابتداء واما بواسطة ازلية دفعا للتسلسل كما ان الوجود الممكن الازلي لابد ان يستند الى وجود واجب اما ابتداء او بواسطة ازلية دفعا للتسلسل فيكون زواله مستلزما لزوال الواجب اعني العدم الواجب الذي انتهى اليه استناده والمحذور لازم لم يندفع قلنا العدمات الازلية الممكنة جاز ان يستند كل واحد منها الى عدم ازلي آخر ممكن من غير ان ينتهي الى عدم واجب بل يترتب العدمات الممكنة ترتبا ذاتيا الى ما لا نهاية له وليس ذلك بتسلسل محال واما تناهي جزئياتهما اي جزئيات الحركة والسكون فلان وجود ما لا يتناهى محال للتطبيق على ما مر في مبحث ابطال التسلسل اقول قد حققت في ذلك المبحث ان وجود ما لا يتناهى مطلقا ليس بمحال انما المحال ان يكون ما لا يتناهى موجودا معا فجزئيات الحركة يمكن ان يكون غير متناهية وجزئيات السكون ايضا اذا لم يجتمع في الوجود ولو صفة كل حادث بالاضافتين المتقابلتين ويجب زيادة المتصف باحدهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص والزائد ايضا دليلا آخر تقريره ان كل حادث موصوف بالاضافتين المتقابلتين اي بكونه سابقا على ما بعده وبكونه لاحقا لما قبله والاعتباران مختلفان وان كانا في ذات واحدة فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدأة من الآن مرتين احديهما من حيث كل واحد منها سابق والاخرى من حيث هو بعينه لاحق كان السوابق واللواحق المتباينان بالاعتبار متطابقين في الوجود ويجب زيادة المتصف باحدهما من حيث هو متصف بها على المتصف بالاخرى اي يجب ان يكون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه بواحدة وذلك لان المتضايفين الحقيقيين يجب تساويهما في العدة والحادث الاني مسبوق محض فلابد ان يكون في الحوادث الماضية سابق محض والا لازد عدد المسبوقية بواحدة فاذن اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة عليها بمقدار متناه اعني بواحدة متناهية ايضا فيلزم ان يتناهى ما فرض انه غير متناه هف وهذا الدليل راجع الى التطبيق في الحقيقة مع قلة مؤنة في تحصيل الجملتين كانهما حاصلتان في الخارج تلا علم مناه وقد مر شك ذلك في مبحث ابطال التسلسل من ان كل واحد من تلك السلسلة علة باعتبار ومعلول باعتبار فكانهما جملتان متطابقتان في الخارج احديهما بحسب العلية والاخرى بحسب المعلولية والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية

لان تلك



لان تلك الحوادث المتناهية المتعاقبة لها اول قطعا والذي عن الحوادث لا يوجد قبل ذلك الاول والا لكان منفكا عنها بأسرها واذا لم يوجد قبله كان حادثا مثله فالاجسام حادثة ولما استحال قيام الاعراض الا بها وذلك على ان المجردات لم يثبت عنده فالاعراض القائمة بها ايضا غير ثابتة عنده فينحصر الاعراض عنده في الجسمانيات ولما ثبت ان معروضاتها اعني الاجسام حادثة ثبت حدوثها اي الاعراض بأسرها ولما بين حدوث الاجسام واعراضها اراد ان يشير الى اجوبة دلائل القائلين بقدمهما تقرير الدليل الاول منهما ان الاجسام لو كانت حادثة لتوقف حدوثها على امر حادث مختص بوقت حدوثها اذ لو لم يتوقف عليه لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص حدوثها بذلك الوقت دون ما عداه من الاوقات مع تساوي نسبتها الى جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام في ذلك الامر الحادث واختصاصه بوقت معين كما في الحادث الاول ويلزم التسلسل هف والجواب ان حدوثها لا يتوقف على امر حادث مختص بوقت حدوثها بل جميع ما لابد منه في حدوثها حاصل في الازل وانما اختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله اي اختصاص حدوث الاجسام بوقت الحدوث دون ما عداه من الاوقات انما هو لاجل ان لا وقت قبل ذلك الوقت فلا يلزم الترجيح من غير مرجح فان الاوقات التي يطلب فيها الترجيح هناك معدومة اذ الزمان هناك موهوم ولا وجود له الا مع اول وجود العالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم فطلب الترجيح في تلك الاجزاء لوقوع الاثر من الاحكام الوهمية في الامور الصرفة وانها غير مقبولة اصلا واقول هذا الكلام على تقدير تمامه انما يدل على ان لا يطلب وجه الترجيح فيما بين الاوقات بان يقال لم اختص الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات لا على انه لا يطلب وجه الترجيح فيما بين وجود تلك الحوادث وعدمها بان يقال لم ترجح في ذلك الوقت وجودها على عدمها حتى حدثت والقول بين الاوقات التي بعده فاختصاص الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات التي بعده ترجيح بلا مرجح واجاب بعضهم بان اختصاص الحدوث بذلك الوقت دون ما عداه لاجل تعلق الارادة القديمة فلم يلزم احد المحذورين لا التوقف على امر آخر مختص ولا الترجيح بلا مرجح فان تعلق الارادة هو المخصص والمرجح واورد عليه ان ذلك التعلق اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما وجب ان يكون المتعلق به الذي يكفي في وجوده هذا التعلق ايضا قديما اذ لو اختص حدوثه بوقت دون آخر لزم الترجيح بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من ذلك التعلق يعم الاوقات بأسرها لا يقال لعل الارادة القديمة تعلقت في الازل بوجوده في وقت معين فاذا حضر ذلك الوقت وجد بذلك التعلق القديم من غير احتياج الى امر حادث لانا نقول ح يتوقف وجوده على حضور ذلك الوقت الذي هو حادث وان كان تعلق الارادة القديمة حادثا نقلنا الكلام اليه فان كان حدوثه بتعلق آخر حادث وهكذا تسلسلت التعلقات الى ما لا يتناهى فاما ان يلتزموا هذا التسلسل في مقام المنع مع كونه

خلاف مذهبهم واما ان يقولوا ان التعلق امر اعتباري فلا يحتاج حدوثه الى تاثير الا ان البديهة تشهد بان كل حادث
وجوديا كان او عدميا يحتاج الى تاثير امر يخصصه بوقت حدوثه قيل لو صح دليلهم هذا لزم ان يكون الحادث اليومي قديما
لجريان الدليل بعينه فيه لان ايقاع الحادث اليومي يستند الى الحوادث الفلكية والاتصالات الكوكبية وكل منها مسبوق
بآخر لا الى نهاية ومثل هذا التسلسل جائز بخلاف التسلسل في الامور المرتبة المجتمعة لانا نقول اذا سلم جواز التسلسل في الحوادث
المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث الاجسام مشروطا بشرط مسبوق بآخر لا الى نهاية فيكون حدوث العالم الجسماني عن المبدا
القديم بسبب الحوادث المتعاقبة كما في الحوادث اليومية فان قيل التسلسل الشروط المتعاقبة انما يتصور فيما له مادة يتزايد
استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها لقبول الحادث المشروط بتلك الشروط حتى اذا كمل الاستعداد فاض عليها من المبدا
القديم ما هي مستعدة له وما سوى العالم الجسماني ليس له مادة حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة في حدوث العالم عليها قلنا
لا نسلم ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور في الماديات اذ قد يكون تصورات متعاقبة لامر مجرد عن المادة وتوالها
كل سابق منها شرط للاحق الى ان ينتهي الى ما هو شرط لحدوث العالم الجسماني تقرير الدليل الثاني ان موجد الاجسام لا يجوز
ان يكون مختارا لان المختار الذي يصح منه الفعل والترك انما يفعل بقصد وميلان فلا يختار ايجاد شيء ولا يميل اليه الا
اذا كان هناك ما يرجح به الايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون الايجاد اولى به من تركه فكان بالايجاد محصلا لتلك
الاولوية ومستكملا بها اذ كان بدون ذلك الايجاد ناقصا في ذاته وهو باطل فوجب ان يكون المبدا المؤثر في الاجسام موجبا
واثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما قيل يتجه عليه ان يقال ان اثر الموجب القديم انما يكون قديما اذا صدر عنه بلا واسطة
او بواسطة قديمة اما اذا صدر عنه بتوسط حوادث متعاقبة الى غير النهاية فلا كالحوادث اليومية على راي الحكماء الا
ان فيه التزام التسلسل في الحوادث التي تخالف راي المتكلمين والجواب انا لا نسلم ان المختار لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك
ما يرجح الايجاد على تركه بل المختار يرجح احد مقدوريه على الآخر لا لامر مرجح عند بعضهم فان الاشاعرة
ومن اقتفى سيرتهم جوزوا ترجيح الفاعل المختار لاحد مقدوريه بلا مرجح يدعوه اليه ولذلك امكنهم القول بان افعال الله تعالى
غير معللة بالاغراض مع كونه فاعلا بالقصد والاختيار وتمسكوا في هذا التجويز بقدحي العطشان ورغيفي الجائع وطريقي
الهارب من السبع مع التساوي في جميع الجهات التي لا يتصور الترجيح بها وفرقوا بين الترجيح بلا مرجح وبين الترجح بلا مرجح
قالوا ترجح احد المتساويين من طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج ضروري البطلان كيف لا ولو جوزناه لانسد باب اثبات
الصانع واما الترجيح من غير مرجح اي من غير داع لامر في ذات متصف بالترجيح فليس بممتنع بل المؤثر ان كان مختارا فهو
يرجح بارادته اي مقدوريه شاء واعترض عليهم بان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا كان ارادته



لاحدهما متساوية لارادته للآخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال كيف اختصت باحدى الارادتين دون اخرى فان استند
ترجيح هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم تسلسل الارادات وان لم يستند الى شيء فقد رجح احد
المتساويين على الآخر بلا سبب فان قيل الارادة واحدة لكن يتعدد تعلقها بحسب المرادات لزم التسلسل في المتعلقات
واما المعتزلة ومن يحذو حذوهم فادعوا ان الفعل الخالي عن الغرض عبث والله تعالى منزه عنه ورجوع الغرض اليه
لتعاليه عن المنافع والمضار فيكون راجعا الى المخلوقات ورعاية لمصالح العباد [illegible] واما الحكماء فقد زعموا
ان البديهة تشهد بان الفاعل المختار بذلك المعنى الذي ذكرناه لا يتصور منه فعل الا لغرض فيكون مستكملا به ناقصا
في ذاته فلذلك نفوا الاختيار بذلك المعنى عنه تعالى وانما قلنا نفوا عنه الاختيار بهذا المعنى لان الاختيار بمعنى كونه
بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ثابت له اتفاقا تقرير الدليل الثالث ان الاجسام مركبة من المادة والصورة
والمادة قديمة والا افتقرت الى مادة اخرى لما ثبت من ان كل حادث له مادة وتسلسلت المواد ويلزم من قدم
المادة قدم الصورة لما ثبت من انها لا تخلو عن الصورة فيلزم قدم الجسم والجواب ان الجسم البسيط كما هو عند الحس والمادة
منتفية ولئن سلمنا تركبه من المادة والصورة فلا نسلم ان المادة قديمة وما استدلوا به عليه فقد منعنا مقدماته و
لا نسلم انها لا تخلو عن الصورة ولم يتم دليله تقرير الدليل الرابع ان الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية
لا يجامع فيها السابق المسبوق وهو السبق الزماني فيكون الزمان موجودا حين ما فرضناه معدوما هف واذا كان الزمان
قديما كانت الحركة التي هي مقدارها ايضا قديمة وكذا الجسم الذي هو محل الحركة والجواب انا لا نسلم ان الزمان موجود حتى
يلزم ان يكون حادثا او قديما بل هو امر موهوم كما هو مذهبنا ولو سلم فتلك القبلية لا تستدعي زمانا فان اجزاء الزمان
يتقدم بعضها على بعض تلك القبلية وليس متقدما بالزمان وقد سبق تحقيقه في مبحث السبق وتمامه الفصل الرابع
في الجواهر المجردة اي المفارقة عن المادة وقد سبق انها قسمان عقلي ونفسي اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه
وما يقال من انه لو وجد لشارك الباري تعالى في التجرد ولزم تركب ذات الباري من الامر المشترك وما به تمايز عنه وهو محال
ففساده ظ لان المشاركة في العوارض سيما في السلوب والاضافات لا تقتضي التركيب في الذات واما ادلة وجوده فمدخولة
كقولهم استدل الحكماء على وجود العقل بوجوه نذكر بيان الاول منها ان الممكن منحصر في العرض والجواهر الخمسة اعني الجسم
والهيولى والصورة والنفس والعقل واول ما يصدر عن الباري تعالى لا يمكن ان يكون عرضا ولا احد الجواهر سوى العقل فلو لم
يكن العقل موجودا لم يوجد اول صادر عنه هف اما ان الجسم لا يمكن ان يكون هو اول ما يصدر عنه تعالى لانه مركب من الهيولى
والصورة فلو صدر عنه تعالى لزم ان يصدر عنه اثنان والواحد لا يصدر عنه امران فان ذات الباري تعالى واحد

من جميع الجهات لا تكثر فيه اصلاً لا في ذاته ولا في صفاته فانها عين ذاته واما ان الصورة والنفس لا يمكن ان يكون احدهما
هي الصادر الاول فان كل واحد منهما مشروطة في تاثيرها بالمادة اما الصورة فلان تاثيرها موقوف على تشخصها وهو
موقوف على المادة واما النفس فلانها انما تؤثر بآلات جسمانية فلو كان المعلول الاول هو احدهما كانت سابقة في
تاثيرها على المادة لان المادة على ذلك التقدير تكون معلولة لهما اما ابتداء او بوسائط لامتناع استنادها على البارئ
والا لزم تعدد اثاره ولا يجوز ان يكون سابقة في تاثيرها على المادة اذ لا يسبق المشروط في تاثيره بما فرض لاحقاً على
ذلك اللاحق والى هذا اشار بقوله ولا يسبق المشروط باللاحق في تاثيره اي لا يسبق المشروط هو الصورة او النفس في
تاثيره بما فرض لاحقاً اعني المادة على ذلك الامر الذي فرض لاحقاً واما ان العرض لا يجوز ان يكون هو المعلول الاول
فلانه مشروط في وجوده بالموضوع فلو كان هو المعلول الاول لزم ان يكون سابقاً عليه لان العرض ح يكون علة
لموضوعه كما مر ولا يجوز ان يكون المشروط في وجوده بامر سابقاً على ذلك الامر والى هذا اشار بقوله او وجوده اي لا يسبق
المشروط هو العرض في وجوده بما فرض لاحقاً اعني الموضوع عليه واما ان المادة لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول فلانها
لا يصلح للتاثير فانها هي القابلة فقط فلو كانت هي المعلول الاول لما انتفت عنه صلاحية التاثير والى هذا اشار بقوله
والا لما انتفت صلاحية التاثير عنه اي كقولهم والا لما انتفت صلاحية التاثير عنه في اثبات ان المعلول
الاول لا يجوز ان يكون هو المادة وتذكير الضمير في عنه باعتبار تاويل المادة بالمحل ويوجد في بعض النسخ بدل قوله والا
لما انتفت عنه والا لما انتفت عنه وهو ح يكون معطوفاً على قوله لمشروط اي المادة لو كانت هي المعلول الاول لزم ان
يكون سابقة على علاها لان ما سواها من المعلول لا يجب ان يستند اليها اما ابتداء او بوسائط ولا يسبق لما انتفت صلاحية
التاثير عنه فلا يكون هي سابقة عليها واقول تلخيص هذا الدليل ان اول صادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتاثير
وغير العقل ليس كذلك لانتفاء الوحدة في الجسم والتاثير في الهيولى والاستقلال به في الصورة والنفس وبالوجود في العرض
لان المؤثر مختار اشارة الى تزييف الدليل المذكور وذلك بانا لا نسلم ان البارئ تعالى واحد من جميع الجهات بل هو
مختار يتعدد ارادته او تعلقاتها او هو موجب له حيثيات متعددة كالوجود المطلق العارض لوجوده الخاص وكالسلوب
وهذه الحيثيات وان كانت امورا اعتبارية لا عينية يجوز ان يكون شروطاً لتاثيره فيتعدد اثاره كما جوزتم تعدد اثار
المعلول الاول بحسب جهاته الاعتبارية على ما مر ولو سلم انه واحد من جميع الجهات فلا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وقد تكلمنا عليه فيما سبق ولو سلم فلا نسلم ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وقد مر ابطاله فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول
هو الجسم ولو سلم فلا نسلم ان الصورة في تشخصها محتاجة الى الهيولى فلم لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول ولو سلم فلا نسلم

ان الهيولى



ان الهيولى في تشخصها ووجودها محتاجة الى الصورة فلم لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول وما قلتم في ابطاله من انها
لا تصلح للتاثير فهو مم لا يقال ان الصادر الاول يجب ان يكون علة لجميع ما عداه اما بواسطة او بغير واسطة فيلزم ان يكون
الهيولى على ذلك التقدير علة مؤثرة في مقبولاتها ويمتنع ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى شيء واحد قابلا وفاعلا
معاً لانا نقول هذا الامتناع مم وقد تكلمنا على دليله كما مر ولو سلم فانما هو اذا كان القبول والفعل من جهة
واحدة لم لا يجوز ان يكون المادة قابلة لذاتها وفاعلة بواسطة امر آخر ولو سلم فلا نسلم ان اول ما يصدر عنه تعالى
يلزم ان يكون احد الامور المذكورة لم لا يجوز ان يكون صفة من صفات الواجب ويمنع كون الصفة عين الذات ولو
سلم ان الصفة عين الذات فلم لا يجوز ان يكون هناك جوهر ليس بجسم مركب من جزئين ليسا كجزئي الجسم اعني الهيولى
والصورة وح جاز ان يكون الصادر الاول هو احد هذين الجزئين لهذا الجوهر من غير لزوم محذور فان قيل هذا
الجوهر المركب لا يجوز ان يكون متحيزا لان المتحيز بالذات المالي للمكان هو الجوهر الممتد في الجهات اي الصورة الجسمية
وبتبعها في ذلك محلها وما حل في محلها فيكون مجرداً لا في مكان ولا يجوز ان يكون نفسا لان جزء النفس لا استقل بالتاثير
والا استقلت به بل يكون عقلا وهو المطلوب هنا وكونه مركبا لا يقدح فيه قلت لا نم ان جزء النفس لو استقل بالتاثير
لزم استقلال النفس به لان استقلال الجزء لا يستلزم استقلال الكل لجواز ان يحتاج جزء آخر في التاثير الى امر خارج ويلزم من
احتياجه احتياج الكل ولو سلم فلا نم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجدا لما بعده لجواز ان يكون الواسطة ح يجوز ان يكون
اول ما يصدر نفسا او صورة ثم يصدر بواسطته البدن والهيولى ولو سلم فلا نم ان النفس لا تؤثر الا بالآلة جسمانية بل قد تؤثر
بدونها وبعض خوارق العادة كالمعجزة والكرامة والسحر من هذا القبيل على ما صرحوا به فان قيل فتكون مستغنية عن المادة
في الذات والفعل ولا نعني بالعقل سوى هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغني عن المادة في ذاته وفي جميع افعاله والمحتاج الى
المادة في بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس ويكون ايجادها في اول المرتبة
بدون الآلة وقولهم المدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه بالكامل دليل آخر على اثبات العقل تقريره
ان الاجرام السماوية ليس بعض اجزائها التي تفرض اولى بما هو عليه من الوضع من بعض بحسب طبايعها لان الطبايع التي للاجزاء
المفروضة متحدة فلا تقتضي امورا مختلفة فلا يكون شيء من الاوضاع اولى بالشيء من طبايع الاجزاء المفروضة فالنقلة
عنه جائزة وتلك النقلة لا يتصور الا بالميل لما تقرر ويجوز ان يكون في طبايعها ميل وما لم يكن عليها سوى الحركة
المستديرة لم يكن في طبايعها الا الميل المستدير ولما امكن ان يكون لها ميل مستدير وجب ان يكون له مبدأ فيها اذ امكان
الميل يستلزم امكان التحريك القسري وقد ثبت عندهم ان ما يقبل تحريكا قسريا فلا بد فيه من مبدأ ميل طباعي وجود

مبدأ الميل المستدير في الجرم البسيط يمتنع ان يكون فيه عائق عن ذلك الميل بحسب الطبع لان الطبيعة البسيطة الواحدة لا يتصور كونها مقتضية بذاتها لشيء ولما يعوقها عنه ايضا والعائق الخارج ايضا ممتنع اذ لا عائق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب من المستقيم والمستدير يمتنع وجوده في الاجرام الفلكية وذلك لانه لا ميل فيه اصلا وما لا فيه ميل من الاستدارة فقط لا يمنعان الحركة المستديرة ولما وجد مبدأ الميل وعدم العائق فالميل موجود بالفعل فالاجرام السماوية متحركة بالاستدارة ثم ان تلك الحركة ارادية لانا قد بينا ان في الفلك ميلا طبيعيا بحركة فلا يكون حركته قسرية مستندة الى امر خارج عنه فهي اما ارادية او طبيعية ولا يجوز ان يكون طبيعية لان الفلك بحركة المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه ويطلب وضعا ويتركه لا يتصور بدون الارادة فان طلب شيء وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض وذلك لا يتم الا بشعور وارادة واما الطبع بلا ارادة فلا يجوز ان يكون طالبا لشيء وتاركا له وان كانا في وقتين لانه لم لا يجوز ان يكون المط بالطبع نفس الحركة فيكون نفس الحركة دائما مطلوبة غير متروكة لانا نقول الحركة لذاتها تقتضي التادي الى الغير فيكون المط بها ذلك الغير فتعين ان يكون ارادية فثبت ان استدارة حركة الاجرام السماوية توجب ارادة المتحرك وارادته تستلزم التشبه بالكامل اي الذات التي كمالاتها حاصلة بالفعل لان الارادة تقتضي ان يكون للمريد مط ممكن الحصول لان طلب الممتنع مح والمط اما محسوس او معقول لا سبيل الى الاول لان طلب المحسوس اما ان يكون للجذب او للدفع وجذب الملائم شهوة ودفع المنافر غضب وهما على الفلك محالان لانهما يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير عن حالة ملائمة الى حالة غير ملائمة وبالعكس والاجرام السماوية لا ينخرق ولا يلتئم ولا يتكون ولا يفسد ولا ينمو ولا يذبل ولا يتخلخل ولا يتكاثف ولا يستحيل وبالجملة لا يتغير عن حالة الى اخرى الا في اوضاعها التي لا يتصور كون بعضها ملائما وبعضها غير ملائم فتعين الثاني وهو ان يكون المط معقولا والطالب اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته او نيل تشبه احدهما والا لما كان له تعلق بالمط وعلى التقديرين الاول والثاني يلزم انقطاع الحركة لان الذات او الصفة اما ان ينال في الجملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل واما ان لا ينال اصلا فلا بد من الياس عن حصول ما هذا شانه ويلزم الانقطاع لكن انقطاع الحركة مح لانها حافظة للزمان الذي يمتنع عليه العدم مطلقا اي سابقا على وجوده او طاريا عليه والى هذا اشار بقوله اذ طلب الحاصل فعلا او قوة يوجب الانقطاع وغير الممكن مح اي طلب غير الممكن مح واراد بالحاصل بالفعل ما ينال في الجملة وبالحاصل بالقوة ما لا ينال اصلا سماه حاصلا بالقوة لكونه ممكن الحصول فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل تشبه بالمط ولا يجوز ان يكون تشبهها مستقرا والا يلزم الانقطاع او طلب الحاصل بل تشبهها غير مستقر اي تشبهها بالعد تشبيه بحيث ينقضي تشبه ويحصل آخر

بعينه الى آخره

ويجب



ويجب ان يحفظ ذلك بتعاقب الافراد لا الى نهاية والا يلزم الانقطاع فثبت ان المط حصول تشابهات غير متناهية تحصل بالتدريج في اوقات غير متناهية لان لا يلزم انقطاع الحركة فتكون المط موجودا متصفا بالفعل بصفات كمال غير متناهية بحرك الفلك فيخرج بحركته الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له في كل وضع تشبه بالمطلوب الذي هو بالفعل من كل الوجوه ولم يزل يزول وضع ويحصل آخر فيزول تشبه ويحصل آخر ويحفظ كل منهما بتعاقب الافراد ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب الا لم يختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا وثبت بذلك تعدد العقول وهذه الحجة مدخولة لتوقفه على الدوام ما اوجبنا انقطاعه اي هذا الدليل موقوف على دوام الحركة التي اوجبنا انقطاعها حيث بينا حدوثها وايضا موقوف على حصر اقسام الطلب فيما ذكر وهو ممنوع فانا لا نم ان طلب المحسوس لا يكون الا للجذب او للدفع لم لا يجوز ان يكون لمعرفته او التشبه به او غير ذلك مع المنازعة في امتناع طلب المحال اي لا نم ان طلب المح محال وايضا لا نم ان طبايع الاجزاء المفروضة للفلك لا يقتضي امورا مختلفة فان بعض الاجزاء يقتضي ان يكون بقرب القطبين وبعضها يقتضي ان يكون بقرب المنطقة اذ لو لم يستند ذلك الى طبايعها لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح وما يقال ان ذلك الامر يعود الى الفاعل فمدفوع بان نسبة الفاعل الى الجميع سواء وعلى هذا الاصل مبنى كثير من قواعدهم ولو سلم فلا نم ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء المفروضة للفلك يستلزم جواز انتقاله عنه لجواز ان يلحق جرم الفلك صورة نوعية مقتضية لوضع معين لا يفارقه اصلا فان قلت لا يقدح ذلك في صحة ما ادعيناه لان الاجزاء بالنظر الى طبايعها لا يكون مقتضية لذلك الوضع فيجوز عليها الانتقال عنه قلت تكون تلك الصورة المذكورة امرا عائقا خارجا عن طبايع الاجزاء فيبطل بناء على هذا الاحتمال حصر العائق الخارجي بعد هذا في ذي الميل المستقيم والمركب نعم يندفع ما قيل من ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء يستلزم جواز زواله عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها اذ يجوز زواله بحركة غيرها مما اعتبر الوضع بالنسبة اليه لان المراد بجواز الحركة عليها بالنظر الى طبايعها ظاهر لا كثرة فيه اذ لو لم يجز الحركة عليها بالنظر الى طبايعها لكانت ممتنعة بالنظر اليها وامتناع حركتها بالنظر الى طبايعها عبارة عن اقتضاء طبايعها لعدم حركتها اعني سكونها ومعناه وجوب الوضع لطبايع الاجزاء فلو لم يجز الحركة عليها لزم ان يجب الوضع بالنظر الى طبايعها هف وايضا فان النصف من الفلك فوق الافق والنصف الآخر تحته فلو فرضنا ان ما سوى الفلك من العناصر والمركبات محالها لا يتغير اصلا فلا شك ان النصف الفوقاني من الفلك لا يقتضي طبيعة الفوقية ولا يابى عنه التحتية وكذا النصف التحتاني منه لا يقتضي طبيعة التحتية ولا يابى عن الفوقية والا لزم اختلاف مقتضيات طبيعة واحدة بسيطة فبالنظر الى طبايعهما يجوز ان يصير الفوقاني تحتانيا والتحتاني فوقانيا وما ذلك الا لجواز الحركة عليها اذ المفروض ان ما سوى الفلك

[illegible]

لا يتبدل من حالة الى اخرى ولو سلم فلا نم ان الفلكيات لا تقبل الحركة المستقيمة فيبطل ما بنيتم عليه من امتناع العايق
الخارجي ومن امتناع الخرق والالتيام والتخلخل والتكاثف وغير ذلك مما ذكرتم في الدليل ولو سلم فلا نم ان ما يقبل
الحركة القسرية لا بد فيه من مبدأ ميل طبايعي ولو سلم فلا نم ان العايق عن الحركة المستديرة لا يكون الا ذا ميل مستقيم
او مركب لجواز ان يكون العايق ذا ميل مستدير مساو لها في القوة مخالف لها في الجهة ولو سلم فلا نم انه لما وجد مبدأ
الميل وعدم العايق لزم وجود الميل بالفعل لجواز ان يتخلف الميل عن وجود المبدا لانتفاء شرطه كعدم الحالة الملائمة
مثلا ولو سلم فلا نم انه يلزم من عدم نيل ذات المطلوب او صفته حصول اليأس ولا من نيله انقطاع الطلب لم لا يجوز ان
يدوم الرجاء او يكون المطلوب او صفته امرا غير قار يحفظ نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم في التشبه ولو سلم فلا نم ان ذلك
المطلوب المتشبه ليس هو الواجب تعالى وكم والا لم يختلف الحركات في الجهات فلم لا يجوز ان يكون ذلك الاختلاف لاختلاف
القوابل في النوع او لاختلاف الكمال المتشبه في الواجب بحسب الاعتبار ولو سلم فلا نم ان المطلوب الموصوف بصفات كمال غير
متناهية هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان الاتصاف بها على الاجتماع دون التعاقب وقولهم لا علية بين المتضايفين
والا لامكن الممتنع او علل الاقوى بالاضعف دليل آخر على اثبات العقل تقريره ان الجسم لا بد له من موجد
وموجده لا يجوز ان يكون جسما والا لكان حاويا او محويا لما تقرر عندهم من ان الافلاك والعناصر يحتوي بعضها على
بعض كما يحيل الاول لان الحاوي اذا كان علة موجدة للمحوي فلا بد ان يتقدم وجوده ووجوبه على وجود المحوي ووجوبه
كما مر فاذا اعتبر وجود الحاوي في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجود ووجوب ضرورة تاخره بالذات عن وجود ما هو
علة له اعني الحاوي بل امكان لانه لم يجب بعد ثم ان عدم الخلاء في داخل الحاوي ووجود المحوي في داخله متلازمان بحيث
لا يمكن انفكاك احدهما عن الآخر في نفس الامر ضرورة انه اذا انتفى الخلاء في داخله كان مملوا بالمحوي فاذا وجد المحوي
في داخله انتفى الخلاء في داخله بل هما متلازمان في التصور ايضا ضرورة انه اذا اتصور عدم الخلاء في داخله فقد تصور وجود
محوي فيه وبالعكس بل ربما يظن ان عدم الخلاء في داخله عين وجود المحوي فيه لشدة تقارن مفهوميهما وتقاربهما كما لا يخفى
ومثل هذين المتلازمين لا يختلفان وجوبا وامكانا لان اختلافهما في ذلك يوجب جواز الانفكاك بينهما واذا كان احدهما
ممكنا غير واجب في مرتبة كان الآخر ايضا ممكنا غير واجب فيها فعدم الخلاء يكون ممكنا في مرتبة وجود الحاوي كما ان وجود
المحوي كذلك ضرورة ان الخلاء ممتنع لذاته فيكون عدمه واجبا لذاته فلا يكون ممكنا في مرتبة اصلا لان ما بالذات
لا يختلف ولا يتخلف وكذا الخلف المذكور اعني امكان الخلاء لازم اذا فرض ان العلة هي الصورة الجسمية للجسم الحاوي لانه
الجوهر الممتد في الاقطار الثلثة المحدد لمكان الجسم المحوي بحيث اذا انتفى الخلاء في داخله كان مملوا بالمحوي البتة واذا وجد

المحوي



المحوي في داخله انتفى الخلاء في داخله البتة فاذا اعتبر وجود تلك الصورة في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب بل
امكان لما مر من البرهان وكذا اذا فرض ان العلة هي الهيولى الحاوي لانها متاخرة عن الصورة لما تقرر عندهم من ان
الصورة شريكة لعلة الهيولى فاذا اعتبر وجود الصورة الجسمية في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب فتاخره
بالذات عنها بمرتبتين وبمثل ذلك تبين ان الصورة النوعية للجسم الحاوي ونفسه والاعراض القائمة به لا يمكن ان يكون
شيء منها علة موجدة للمحوي وكذا لا سبيل الى الثاني لان الحاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد عما من شانه ان يفسد ويتغير
واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مشتمل مع زيادة والوهم لا يذهب الى تعليل الاشرف والاقوى
والاعظم بما هو اخس واضعف واصغر وبمثل ذلك تبين انه لا يمكن ان يكون شيئا مما يتعلق بالمحوي من الصورة النوعية
والاعراض وغيرها علة للحاوي كما تبين ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون جسما ولا جسمانيا فهو امر مفارق ذاتا وفعلا
وهو اما الواجب او العقل والاول مح لما مر فتعين الثاني وهو المطلوب وقوله لمنع الامتناع الذاتي اشارة الى الجواب
عن الدليل المذكور تقريره انا لا نم ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان ممتنعا لذاته لكان عدمه واجبا لذاته لكن وجوب
عدمه بالذات ينافي وجوب ما يلازمه بالغير اعني وجود المحوي فان المتلازمين لو وجب احدهما بالذات والآخر بالغير لامكن
ارتفاع الواجب بالغير وامتنع ارتفاع الواجب بالذات ومن البين ان الشيئين اذا لم يمكن ارتفاع احدهما وامكن
ارتفاع الآخر امكن الانفكاك بينهما فلا تلازم كما اذا تحقق الانفكاك لكن احد المتنافيين اعني وجوب المحوي بالغير لكونه
ممكنا واقع في نفس الامر فالمنافي الآخر اعني وجوب عدم الخلاء بالذات ليس بواقع في نفس الامر فثبت ان الخلاء ليس
لاستحالة اجتماع المتنافيين في نفس الامر
بممتنع بالذات وانما اقمنا الدليل على المنع حتى صار معارضا في المقدمة اعني امتناع الخلاء بالذات لانها قد برهن عليها
فيما سبق قيل ان اردتم بقولكم وجوب عدم الخلاء لذاته ينافي كون ما يلازمه اعني وجود المحوي واجبا بغيره انه ينافي
كونه واجبا بغيره الذي هو الحاوي فم لان وجوب المحوي بالحاوي يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود
الحاوي ووجوبه كما مر لكن قولكم وجوب المحوي بالغير واقع في نفس الامر فم لانا قد برهنا على ان الحاوي لا يكون علة
للمحوي وان اردتم انه ينافي كونه واجبا لغيره مطلقا فلا نم المنافات فان وجوب المحوي لعلة اخرى غير الحاوي لا
يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود تلك العلة ووجوبها بل يستلزم ان يكون وجود المحوي ممكنا
في تلك المرتبة ولا يلزم من امكانه في تلك المرتبة امكان عدم الخلاء فيها لان ارتفاع وجود المحوي في تلك المرتبة
لا يستلزم الخلاء حتى يلزم من امكان الارتفاع امكان الخلاء فيلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا بل ممكنا اولا
ترى انا اذا فرضنا ارتفاع المحوي والحاوي معا لم يكن هناك خلاء وهو ممتنع اعني وجود مكان مع خلوه عما يشغله

اما اذا فرض حاو ليس في داخله محوي كان المكان الذي هو سطحه الباطن او البعد الموجود او المفروض في داخله خاليا عن
الشاغل هو الذي دل البرهان على امتناعه واما الخلاء بمعنى العدم المحض اذا لم يكن محصورا بشيء فليس بممتنع كما سلف
فظهر ان امكان الخلاء ليس لازما لوجوب المحوي بغير الحاوي فلا يكون امتناع الخلاء بالذات منافيا لوجوب المحوي
بغير الحاوي فجاز ان يكون المحوي معلولا لعلة اخرى غير الحاوي وقولكم المتلازمان لا يتخالفان في الوجوب بالذات
ثم قولكم في بيانه اذا لم يمكن ارتفاع احد الشيئين وامكن ارتفاع الآخر امكن الانفكاك بينهما قلنا امكان ارتفاع
الآخر انما هو بالنظر الى ذاته وهو لا يقتضي جواز الانفكاك لجواز ان يكون الاول مقتضيا لوجود ذلك الآخر
كامتناع الانفكاك بين ذات الواجب ومعلوله الاول الا ترى ان امكان ارتفاعه نظرا الى ذاته لا يقتضي جواز
الانفكاك عن الواجب انما كان يقتضيه ان لو امكن ارتفاعه نظرا الى ذات الواجب وليس كذلك ضرورة ان وجوب المعلول
مترتب على وجوب العلة وتحقيقه ان اللزوم ينافي امكان ارتفاع اللازم عن الملزوم وانفكاكه عنه لا امكان ارتفاع
اللازم في نفسه فان هذا الامكان لا يستلزم الامكان الاول لان حصول اللازم في نفسه مفهوم وحصوله مع الملزوم مفهوم
آخر فيكون ارتفاع الحصول الاول مغايرا لارتفاع الحصول الثاني فجاز ان يكون احد الارتفاعين ممكنا والآخر
مستحيلا بل لا نم الملازمة بين وجود المحوي وعدم الخلاء وسند المنع ما صورنا في التقدير المذكور اعني فرض ارتفاع
المحوي والحاوي معا فانه عند المتلازمين اعني عدم الخلاء تحقق بهما مع انتفاء اللازم الآخر اعني وجود المحوي هذا
وقد يجاب عن اصل الاستدلال بانا نمنع الملازمة بين عدم الخلاء في داخل الحاوي بعد اعتبار وجوده وبين وجود المحوي
في داخله بعد ذلك الاعتبار فان الحاوي ليس علة لمطلق المحوي بل لمحوي معين فالمحوي المعين وان استلزم عدم الخلاء
الا ان عدم الخلاء لا يستلزم المحوي المعين فلا يتحقق التلازم بينهما وان سلمنا الملازمة بينهما فلا نم ان المتلازمين
يجب ان يتساويا في مرتبة الوجوب فانا قد بينا آنفا انه يجوز ان يكون احد المتلازمين واجبا بالذات والآخر واجبا
بالغير ولا شك ان الواجب بالغير لا يكون واجبا في مرتبة وجود ذلك الغير نعم يجب ان لا يكون بحيث اذا وجب وجود احدهما
في زمان وجب وجود الآخر في ذلك الزمان البتة وان كان متأخرا عنه في الرتبة واما انه اذا وجب احدهما في مرتبة
وجب الآخر في تلك المرتبة فذلك غير واجب قيل هذه المقدمة مستدرك في الرأي اذ يكفي ان يقال لو كان الحاوي علة
للمحوي لتقدم عليه بالوجوب فقد وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد لكن المحوي هو الذي يملأ مقعر الحاوي واذا لم
يجب وجود المحوي لم يجب ملأ مقعر الحاوي فاذا لم يجب ملأ مقعره لم يجب عدم الخلاء بالضرورة وللقائل ان يقول ان اراد بقوله
فقد وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد انه لم يجب في ذلك الزمان وجود المحوي فذلك مم وان اراد انه لم يجب في تلك

المرتبة

المرتبة وجود المحوي فذلك مسلم لكنه لا يجديه لانه لا يترتب عليه عدم وجوب عدم الخلاء لما عرفت آنفا من ان المتلازمين
لا يجب تساويهما في مرتبة الوجوب سلمنا ذلك لكن لا نم ان الهيولى متأخرة عن الصورة قولكم هي شريكة لعلة الهيولى قلنا
لو سلم فيتوقف عليها لا تشخصها وهي التي يمكن ان يعتبر وجودها في مرتبة سلمنا ذلك لكن لا نم ان الحاوي اقوى واعظم من المحوي
لانه ربما كان المحوي اكثر ثخانة بحيث يزيد على الحاوي بحسب الحجم فيكون اعظم منه حجما وان كان الحاوي اطول منه قطرا
على ان استبعادات الوهم لا عبرة بها في المقامات البرهانية دليل آخر على اثبات العقل تقريره ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون
مقارنا للمادة لان تأثير المقارن لا يكون الا بما له وضع بالنسبة اليه على ما سبق من انه يشترط في صدور التأثير على المقارن
الوضع والجسم قبل الايجاد لا وجود له ولا لجزئه فضلا عن ان يكون له وضع بالنسبة الى موجده فموجد الجسم لا يكون الا امرا
مفارقا في ذاته وفعله فهو اما الواجب او العقل لا سبيل الى الاول فتعين الثاني وهو المطلوب فان قيل علة المركب لا يجب ان
يكون علة لجزئيه معا بل يجب ان يكون علة للجزء الاخير ولاجتماعه مع الآخر كما صرح به الشيخ في الاشارات وح يجوز ان
يكون مادة الجسم موجودة قبله مع صورة جسمية اخرى ويكون لها وضع بالنسبة الى الموجد المقارن فيوجد هو في تلك المادة
صورة جسمية اخرى يكون جزءا اخيرا للجسم الذي هو اثر ذلك الموجد ولا شك انه اذا كان لشيء مادة موجودة كان وضع
مادته بالقياس الى المؤثر مصححا لايجاد ذلك الشيء في تلك المادة والا لزم ان لا يؤثر ذو وضع في ذي وضع اصلا اذ
لا وضع له قبل وجوده وهو باطل قطعا قلنا الكلام هنا في العلة الفاعلية المستقلة بالتأثير على معنى انها لا يشاركها
في الفاعلية غيرها ولا شك ان فاعل المركب بهذا المعنى يجب ان يكون فاعلا لكل واحد من جزئيه والا لكان فاعل الجزء
الآخر مشاركا له اذ الكلام في المركب من الاجزاء الممكنة فلا يكون مستقلا بالتأثير والجواب ان اشتراط الوضع في
تأثير المقارن لم يثبت وقد تكلمنا عليه والشيخ بعض افعال النفس لا يتوقف على الآلات الجسمانية فلا يشترط الوضع
في تلك الافعال لم لا يجوز ان يكون ايجادها للجسم من هذا القبيل دليل آخر تقريره ان علة اول الاجسام يجب ان يكون عقلا
والا لكان اما واجبا فيجب صدور الكثير عنه واما غيره فيلزم تقدم الشيء على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا قائما به
فظ واما اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم فذلك الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبة واما الثاني
فيتقدم بمراتب واما اذا كان مادة او صورة فلان كلا منهما لا يمكن ان يوجد الا مع الاخرى فيجب ان يوجد الاخرى
حتى يكون موجدا للجسم الاول اذ لو لم يوجد الاخرى ويوجد الجسم الآخر لم يكن ذلك الجسم الآخر الذي هو اثره اول الاجسام
لتأخره عن الجسم الذي احدهما جزء منه وقد تقرر عندهم ان ليس احدهما علة للاخرى والجواب بعد الوقوف على ما مر من
الاجوبة عن الوجوه المذكورة في غاية الظهور واما النفس فهي كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة

قد عرفت ان الجوهر المفارق عن المادة في ذاته دون فعله يسمى نفسا وقد يطلق لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل مادى كالنفس
النباتية التي هي مبدأ افاعيله من التغذية والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس والحركة الارادية
ويجعل النفس الارضية اسما لهما وللنفس الناطقة الانسانية فيفسرون بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة
والمراد بالكمال ما يكمل به النوع في ذاته ويسمى كمالا اولا كهيئة السيف للحديد او في صفاته ويسمى كمالا ثانيا كسائر
ما يتبع للنوع من العوارض مثل القطع للسيف وقولهم اول يخرج عنه الكمالات الثانية المتاخرة عن تحصيل النوع في
نفسه كتوابع الكمال الاول المحصل للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات المتفرعة على تحصيل الانواع في ذواتها
وقولهم لجسم يخرج عنه الكمال الاول للمجردات وقولهم طبيعي يخرج صور الاجسام الصناعية كهيئة السيف والسرير والكرسي
وغيرها وقولهم آلي يخرج صور العناصر والمعدنيات اذ لا يصدر عنهما افعالهما بواسطة الآلات وقولهم ذي حيوة بالقوة
اراد وا به ما يمكن ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء ولا يكون ذلك الصدور دائما بل قد يكون بالقوة لا ما يتبادر
من ظاهر العبارة اعني ما يكون حيوته بالقوة اذ يخرج ح عن التعريف النفوس الحيوانية والانسانية لهذا القيد ويخرج
النفس السماوية على راى من يقول ان النفس انما هي للفلك الكلي وان ما فيه من الافلاك الجزئية بمنزلة الآلات له
فيكون جسما آليا لا ان ما يصدر عنه من التعقلات والحركات الارادية التي هي من افاعيل الحيوة يكون دائما بالفعل
لا كافاعيل النبات والحيوان من التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة الارادية والنطق اعني تعقل
الكليات فانها ليست دائمة بل قد يكون بالقوة واما على راى من يقول ان لكل كرة نفسا وانها ليست من الاجسام
الآلية فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون واعترض عليه بانه ان اريد بما يصدر عن الاحياء ما يتوقف من
الافعال على الحيوة فلا يندرج فيها التغذية والتنمية والتوليد ولا يدخل في التعريف النفوس النباتية وان اريد
الافعال الصادرة عن الاحياء سواء توقفت على الحيوة او لا فان اريد جميعها خرج عنه النفوس النباتية والنفوس
الحيوانية وان اريد بعضها دخل فيه صور البسائط والمعدنيات اذ يصدر عنها بعض ما يصدر عن الاحياء واجيب عنه بان
المراد البعض وصور المعدنيات والبسائط خارجة عن التعريف بقيد الآلي فانها تفعل افعالها بدون آلة تتوسط بينها
وبين آثارها فان قيل فعلى ما ذكر من ان قيد ذي حيوة بالقوة لاخراج النفس السماوية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي آلي
معنى شاملا للارضية والسماوية صالحا لتعريفهما به وقد صرحوا بان اطلاق النفس عليهما بمحض اشتراك اللفظ اذ
الاول باعتبار افعال مختلفة والثاني باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وانه لا يتناولهما رسم واحد اذ لو اقتصر على
مبدائية فعل ما دخلت صور البسائط والعنصريات وان اشترط القصد والارادة خرجت النفس النباتية وان اعتبر اختلاف

الافعال



الافعال خرجت الفلكية قلنا مبنى هذا التفريع على المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا وليس للنفوس السماوية اختلاف الافعال
والآلات لكن الشيخ ذكر في الشفاء ان النفس اسم لمبدا صدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة ولا خفاء
في انه معنى شامل لهما صالح لتعريفهما على المذهبين لان فعل النفس السماوية ايضا ليس على نهج واحد عادم للارادة بل انها
مختلفة ومع الارادة على راى وعلى نهج واحد مع الارادة على الصحيح وان اريد ان يعرف كل واحد من النفس النباتية و
الحيوانية والانسانية والفلكية على حدة قيل النفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي يتغذى وينمو فقط اي لا يحس ولا يتحرك
بالارادة والنفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة يحس ويتحرك بالارادة فقط اي لا تعقل الكليات والنفس
الانسانية كمال اول لجسم طبيعي آلي تعقل الكليات وتستنبط بالراى والنفس الفلكية كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائمتين
واعلم ان ما ذكر في تعريف النفس عموما او خصوصا ليس تعريفا لها من حيث ماهيتها وجوهريتها بل من حيث اضافتها الى
الجسم الذي هي نفس له اذ لفظ النفس انما يطلق عليها من جهة تلك الاضافة فوجب ان يؤخذ الجسم في تعريفها كما يؤخذ
البناء في تعريف البان من حيث انه بان وان لم يؤخذ في حده من حيث انه انسان ولما كان الغرض الاهم من مباحث النفس
معرفة النفس الانسانية اذ هي مرقاة الى ما هو اهم المهمات اعني معرفة الصانع تعالى بما له من صفات العلى لذلك اشتهر
فيما بين طلاب اليقين من عرف نفسه فقد عرف ربه شرع بعد تعريف النفس مطلقا في بيان احوال النفس الانسانية من انها
مغايرة للمزاج والبدن واجزائه وانها جوهر مجرد متحد بالماهية في الافراد الانسانية حادث لا تفنى بفناء البدن ولا ينتقل في
الابدان وله تعقل بالذات واحساس بالآلات وتشارك النبات في قوى التغذية والتنمية والتوليد وساير الحيوانات في قوى
الادراك الظاهر والباطن واستدل على تغاير النفس للمزاج دفعا لما توهمه بعض الناس من ان النفس عين المزاج
الذي ينتفي بتلاشي البدن بوجوه ان النفس الناطقة شرط في حصول المزاج لان المزاج واقع بين اضداد متنازعة
الى الانفكاك انما يجبرها على الاجتماع والتاليف النفس فيكون حصول المزاج موقوفا على الالتيام والتاليف الموقوف
على النفس فلو لم يكن مغايرة للمزاج لزم الدور والى هذا اشار بقوله وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور
قيل ان المركبات تستعد لقبول كمالاتها الاولى من مبدإ ما بحسب امزجتها المختلفة فيلزم ان يكون الامزجة شرطا في
حصول كمالاتها الاولى فلو كانت النفس التي هي الكمال الاول شرطا في حصول المزاج يلزم الدور واجيب بان نفس
الابوين بقواها تجمع اجزاء غذائية ثم يصيرها اخلاطا وتفرز من الاخلاط مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة
تعد المادة لصيرورتها انسانا وتصير المادة بتلك القوة منيا ويكون تلك القوة صورة حافظة لمزاج المني فقط
كالصورة المعدنية ثم ان المني لما اوقع في الرحم تزايد كمالا يحب استعدادات تكسبها هناك الى ان يستعد لقبول نفس

يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب غذاء وتضيفه الى تلك المادة فينمو ويتكامل البدن الى ان يستعد لقبول
نفس حيوانية يصدر عنها مع ما تقدم الافعال الحيوانية ثم يتكامل الى ان يستعد لقبول نفس ناطقة يصدر عنها جميع ما تقدم
مع التعقل وتدبير البدن الى ان يحل الاجل فقد انكشف بما ذكرنا ان المزاج الواقع بين اجزاء المني اولا يتوقف على
نفس الابوين ويتوقف عليه الصورة الكالية الحافظة للمركب وان المزاج الحاصل له في الرحم باستعداد اكتسبها هناك
يتوقف على تلك الصورة ويتوقف عليه الصورة الفاعلية للافعال النباتية وان المزاج الحاصل له وتكامل بالتغذية
والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس نباتية للمولود ويتوقف عليه الصورة الفاعلية لافعال الحيوان
وان المزاج الحاصل له بتكامل التغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس حيوانية للمولود ويتوقف عليه
تعلق النفس الناطقة التي هي مدبرة للمولود بايراد الغذاء وحفظ المزاج الى حلول الاجل فيكون كل مزاج موقوفا على
نفس ليست هي موقوفة على ذلك المزاج بل على مزاج آخر سابق عليه فلا يلزم الدور اقول ان من زعم ان النفس عين المزاج
لا يزعم ان كل مزاج نفس بل يقول ان من الامزجة ما يبلغ من الكمال والقرب من الاعتدال الى ان يصير مبدأ لآثار تنسبونها
انتم الى النفس وتثبتونها امرا آخر وراء المزاج ليس هو الا المزاج وحصوله يتوقف على مزاج آخر سابق عليه هو مجبر الاضداد
المتنازعة الى الانفكاك على الاجتماع والتألف الى حصول هذا المزاج الذي هو النفس وليس ذلك المزاج السابق نفسا
حتى يلزم توقف النفس على النفس على ان ذلك ايضا جائز غاية الامر ان يلزم توقف كل نفس الى نفس اخرى سابقة عليها
بعد المادة لفيضان اللاحقة عليها ولا محذور في ذلك بل ان النفس والمزاج قد يتمانعان في الاقتضاء فان كثيرا ما يريد
النفس الحركة الى جهة والمزاج يمانعها بان يقتضي السكون كالماشي على الارض او يقتضي الحركة الى جهة اخرى كالصاعد
الى موضع عال والتمانع في الاقتضاء يدل على مغايرة المقتضيين واليه اشار بقوله وللممانعة في الاقتضاء واعترض
عليه بان المانع للنفس في الحركة او في جهتها هو اجزاء البدن فانها لثقلها تميل الى السفل فتمانع النفس في الحركة على وجه الارض
وفي الصعود الى موضع عال واما المزاج فانه من جنس الحرارة والبرودة فلا ممانعة له في شيء منهما ان النفس تبقى عند
بطلان المزاج فان زيدا مثلا له مزاج عند طفوليته لا يبقى ذلك المزاج عند بلوغه الى سن الشباب ولا شك ولا شك ان
الباقي غير الزائل والى هذا اشار بقوله وببطلان احدهما مع ثبوت الآخر وقد يستدل بوجه آخر وهو انه لو كان مبدأ
الادراك اعني النفس هو المزاج لم يحصل ادراك اللمس لان المزاج كيفية ملموسة فالوارد عليه ان كانت كيفية ملموسة شبيهة به
لم ينفعل عنها فلا يدركها وان كانت كيفية مضادة له انعدم بها فكيف يدركها ولما بين مغايرة النفس للمزاج اراد ان
يبين مغايرتها للبدن واجزائه وقواه فقال وهي مغايرة لما يقع الغفلة عنه يعني ان الانسان لا يغفل عن ذاته اي لا يخلو

عن تصوره

عن تصوره والتصديق بثبوته في جميع حالاته وينبه على ذلك بان الانسان اذا كان له فطنة صحيحة وراجع نفسه في هذه الحالة
لم يشك في انه مدرك لذاته مثبت اياها وكذا اذا تعطل حواسه الظاهرة والباطنة بالسكر لا تعزب ذاته عن ذاته ولا يلزم من
تعقل النائم والسكران ذاتهما في حالة النوم والسكر ان يبقى ذلك التعقل على ذكرهما عند زوال العارض وقد يغفل
عن بدنه واعضائه الظاهرة والباطنة والقوى والحواس يظهر ذلك بان يتوهم الانسان انه خلق اول خلقه صحيح العقل
والمزاج على هيئة لا يبصر شيئا من اجزائه ولا يتلامس من اعضائه معلقا في هواء طلق لا حر فيه ولا برد فانه في هذه الحالة
يغفل عن ظواهر البدن لانها لا تدرك الا بالحواس وعن بواطنه لانها لا تدرك الا بالتشريح فيكون غافلا عن البدن ايضا وعن
القوى والحواس بأسرها مع كونه مدركا لذاته واثباتها فلا يكون ذاته شيئا منها ورد ذلك بان ذات الانسان عندنا هي
اجزاؤه الاصلية الجسمانية التي هي جزء البدن ولا نسلم انه يغفل عنها بل انما يغفل عن الاجزاء الفضلية وعن الاعراض و
القوى الحالة فيها اقول فيه نظر لانه لو كان كذلك اي لا يغفل عن اجزائه الاصلية لكان عالما بانها هي لا نقول انه
نعلمها بحقيقتها بل بوجه يمتاز به عما عداها من سائر الاعضاء وغيرها واكثر الناس لا يعلمونها كذلك مع انهم يعلمون انفسهم
بوجه يمتاز عما عداها ومغايرة لما يقع المشاركة به يريد ان يبين مغايرة النفس للجسمية الممتدة في الجهات بانها
مشتركة فيما بين الاجسام ونفس كل احد لا يشاركه فيها غيره اقول فيه نظر لانه ان اراد بالجسمية طبيعتها الكلية حتى يكون
معنى الكلام ان نفس كل احد ليست طبيعة جسمية كلية فذلك مما لا يشتبه على من له ادنى تميز فكيف يجعله مسئلة وان اراد الجسم
المشخص فذلك هو البدن بعينه وليس مما يقع الشركة فيه ومغايرة لما يقع التبدل فيه يريد ان يبين مغايرتها للجميع ذكرنا
اعني المزاج والبدن والاجزاء وقواه والجسمية بدليل يعم الجميع بانها متبدلة اما المزاج فانه قد يصير احر مما كان وابرد منه
وانه ارطب وايبس اما البدن واعضاؤه والجسمية فانها تنمو وتذبل وقواه ايضا تزيد وتنقص مع ان النفس باقية
بحالها من اول العمر الى آخره كما يحكم به البديهة وغير المتبدل غير المتبدل واعترض ايضا بان التبدل انما هو في الاجزاء الفضلية
واعراضها دون الاجزاء الاصلية التي هي النفس اقول وايضا منقوض بالحيوان والنبات فان ذات الفرس المخصوص
ليس الا هذا الهيكل المحسوس منه وهو دائما في التبدل بالتحلل والاغتذاء بل بالنشو والنماء مع انا نعلم بديهة ان ذاته
باقية ما دام حيوته باقية ولعل السر في ذلك ان ذاته عبارة عن بعض ما يشاهده من هيكله مع مشخصات يعجز العقول عن
تلخيصها وذلك البعض مع تلك المشخصات لا يتبدل ولا يتغير في مدة حيوته الا بعوارض لا مدخل لها في تشخصها كالاجزاء
الاصلية التي في بدن الانسان فانها لا يتبدل من اول عمره الى آخره الا بعوارض لا مدخل لها في تشخصه وهي جوهر مجرد
يعني ان النفس الناطقة ليست متحيزا بالذات ولا بالتبع فان قيل لما تبين ان النفس مغايرة للبدن واجزائه فقد تبين انها

ليست بجسم الا لكانت عين البدن او جزء منه ضرورة انها ليست جسما منفصلا عن البدن خارجه عنه ولما بين انها ليست المزاج ولا القوى ولا الحواس تبين انها ليست جسمانية انتهى فقد علم فيما سبق كونه مجردة بالمعنى الذي ذكره واجيب بانه ربما يذهب الوهم الى انها جسم مجاور للبدن او انها عرض حالة فيه غير الاعراض المذكورة فليجدد عارضها يعني ان عارض النفس كذا ان الصورة العقلية المنطبعة فيها مجردة فيلزم ان يكون النفس الناطقة التي هي معروضة لها انتهى مجردة بيان الاول ان الصورة العقلية قد يكون مشتركة بين كثيرين كالكليات التي يتصورها وكل ما هو مشترك بين كثيرين يكون مجردا لانه لو لم يكن مجردا لكان مخصوصا بعوارض مخصوصة بعوارض وغيرها من مقدار معين واين معين وكيف معين ووضع معين وغير ذلك فلا يكون مطابقا لما ليس له ذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين وبيان الثاني ان النفس الناطقة التي هي معروضة للصورة العقلية لو لم يكن مجردة لكانت الصورة العقلية الحالة فيها غير مجردة لان اختصاص المحل بالمقدار المعين والاين المعين والوضع المعين يوجب اختصاص الحال فيه واعترض عليه بانا لا نسلم ان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم لجواز ان يكون العلم مجرد انكشاف الاشياء على النفس دون ارتسام صورة فيها او في مجرد آخر فيلاحظها النفس من هناك كما يدرك ما انتقش من الجزئيات في الاتها بل يجوز ان يكون العلم مجرد انكشاف من غير ان يرتسم صورة شيء في شيء اصلا سلمناه لكن جاز ان لا يكون تلك الصورة مساوية للمعلوم في تمام الماهية بل يكون كنقش الفرس على الجدار وح لا يكون هذه الصورة مجردة بل المجرد ما له هذه الصورة وليس يلزم من اتصاف هذه الصورة بالعوارض المادية ان لا يكون ذو الصورة مجردة عنها سلمناه لكن لا نم ان اتصاف النفس الناطقة بهذه العوارض يقتضي اتصاف ما يحل فيها بها فان اتصاف المحل بصفة لا يقتضي اتصاف ما حل فيه بها الا ترى ان الجسم متصف بالبياض مع ان الحركة الحالة فيه لا يتصف به سلمناه لكن اتصاف الصورة الحالة في النفس بهذه العوارض من قبل محلها لا ينافي تجردها عنها بحسب ذاتها قيل السؤالان الاولان يندفعان باثبات الوجود الذهني على الوجه الذي تحقق اقول انت خبير بان الوجود الذهني على ما حققناه ليس بارتسام الصورة في الذهن وقيامها به فلا يتم الاستدلال به على التجرد وعدم انقسامها دليل آخر على تجرد النفس تقريره ان النفس الناطقة غير منقسمة ولا شيء من الماديات بغير منقسم اما الصغرى فلان النفس تعقل البسائط التي لا تنقسم فمحلها الذي هو عاقل لها اعني النفس الناطقة لا ينقسم والا يلزم انقسام المعقول الغير المنقسم ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل اما انها تعقل البسائط فلانها تعقل النقطة والوحدة وغيرهما من البسائط والله فانها تعقل حقيقة ما فان كانت بسيطة فذاك والا كانت مركبة من البسائط لان كل كثرة وان كانت غير متناهية فلا بد فيها من الواحد بالفعل لانه مبدؤها وتعقل الكل بعد تعقل اجزائه قيل العل ذلك الواحد بالفعل ينقسم بالقوة واجيب بانه لا يجوز ان ينقسم بالقوة

الى اجزاء



الى اجزاء مخالفة بالماهية والا لكانت الاجزاء حاصلة بالفعل بل الى اجزاء متشابهة في الماهية فيكون الصورة العقلية متشابهة الاجزاء لها في تمام الماهية وكذلك ان كل واحد من تلك الاجزاء حاصل في العقل لحصول الكل ولان حصول الماهية متحقق بحصول واحد منها اذ لا معنى لتعقل الشيء الا حصول الماهية في العقل ففي الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخر في المعقولية فيكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان فلا يكون مجردة عن العوارض المادية ورد بان الذي ثبت هو ان الصورة العقلية يجب ان يكون مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها والا لم يكن مشتركة بينها واما انها يجب تجردها عن جميع العوارض المادية فلا واما الكبرى فلان المادي اما جسم او ما يحل فيه وكل منهما منقسم ويرد عليه انا لا نم ان العلم بطريق الارتسام ولو سلم فلا نم مساواة الصورة للمعلوم في تمام الماهية اقول ولو سلم فلا نم مساواتها في الانقسام وعدمه لانه من لوازم الوجود الخارجي وليس من لوازم الماهية حتى يلزم من التساوي في الماهية التساوي فيه ولو سلم فلا نم ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه وقد مر الكلام فيه بما لا مزيد عليه والله لا نم ان كل مادي منقسم فان النقطة مادية غير منقسمة اقول فان قيل دليلهم مقلوب عليهم فانا نقول النفس الناطقة منقسمة ولا شيء من المجردات بمنقسم اما انها منقسمة فلانها تعقل الماهيات المركبة وهي منقسمة وانقسام الحال يستلزم انقسام المحل قلنا انقسام الحال انما يستلزم انقسام المحل اذا كان الانقسام الى الاجزاء المقدارية ولا نم ان الماهيات المركبة التي تعقلها النفس منقسمة الى اجزاء مقدارية وقوتها على ما يعجز المقادير عنه يعني ان النفس الناطقة تقوى على معقولات غير متناهية وقد سبق ان افعال الماديات متناهية واجيب بان التعقل عبارة عن قبول النفس للصورة العقلية وهو انفعال لا فعل والانفعالات الغير المتناهية جائزة على الجسمانيات كما في النفوس الفلكية المنطبعة وهيولى الاجسام العنصرية واقول لو سلم انه فعل فقولكم النفس تقوى على معقولات غير متناهية ان اردتم به انها لا ينتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل معقول آخر بعده فالقوى الجسمانية ايضا كذلك فان القوة الخيالية مثلا لا تنتهي في تصور الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تصور شكل آخر بعده وان عنيتم به انها تحصل معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فهو ممنوع الا ان يريدوا انها يتصور مفهوما كليا ويلاحظ افراده الغير المتناهية في ضمن ذلك المفهوم الكلي اجمالا والقوى الجسمانية لا يقدر على تعقل ذلك لانها لا يقدر على تعقل الكلي فيرجع الى الوجه الاول بعينه والله فان النفس تدرك ذاتها والاتها وادراكاتها والمدرك الجسماني ليس كذلك كالباصرة والسامعة والوهم والخيال لانها انما يعقل بتوسط آلة ولا يمكن توسط الالة بين الشيء وذاته والته وادراكاته واجيب عن ذلك بانه لم لا يجوز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها من غير توسط آلة وكذا ما هو آلة لها في ساير الادراكات بحصول عارضها بالنسبة الى ما يعقل محلا منقطعا

الى العقل

يعني ان النفس غير حالة في جسم مثل قلب او دماغ او غيرهما لانه تحصيل العارض للنفس الناطقة بالبداهة اي يفرض محلاً لها منقطعاً
اي لا يحصل العلم للنفس الناطقة بالبتة الى ما يفرض محلاً لها منقطعاً اي في وقت دون وقت لا دائماً والى حصلان
النفس الناطقة تعقلها لبدنها وكذا الكل عضو من اعضائه حاصل في وقت دون وقت فلو كانت حالة في البدن او في
عضو من اعضائه لكانت دائمة التعقل له او غير متعقلة له اصلاً وذلك لانه اما ان يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها
او لا بل يتوقف على حضور صورة اخرى مماثلة لمحلها كما في ادراك الامور الخارجية فان كان الاول لزم الاول لوجوب
وجود المعلول عند تمام العلة وان كان الثاني لزم الثاني لان حضور صورة اخرى مماثلة له يستلزم اجتماع المثلين
في مادة واحدة وهو ممتنع اقول ويرد عليه انه يجوز ان لا يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها ولا يتوقف على حصول
صورة اخرى مماثلة له بل يتوقف على امر آخر كتوجه النفس وغيره من الشرائط والله فان المتعقل ان كان الجسم الذي
هو محل الناطقة كان اللازم ان يحل في ذلك الجسم صورة عقلية مماثلة له لا ان يحل في مادة واحدة صورتان متماثلتان
وكذا ان كان المتعقل هو مادة الجسم الذي هو محلها لزم ان يحل في تلك المادة صورة مساوية لها في تمام الماهية لا ان يحل
فيها صورتان متساويتان في تمام الماهية فان قيل المتعقل هو الصورة الجسمية او النوعية الحالة في مادة الجسم الذي
محل الناطقة فان الناطقة حالة في تلك المادة ايضاً فاذا ارتسم في الناطقة صورة عقلية مماثلة لتلك الصورة الجسمية
او النوعية كانت ايضاً حالة في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان او نوعيتان متماثلتان احداهما عينية و
الاخرى عقلية قلنا لا يلزم من حلول شيء في آخر حلوله في محل ذلك الآخر اذ المراد بالحلول هو الاختصاص الناعت
فيجوز ان ينعت شيء شيئاً آخر ولا ينعت محله كالسرعة الحالة في الحركة فانها ليست حالة في محل الحركة لان الحركة يوصف
بالسرعة ولا يوصف الجسم بها ولو سلم فاجتماع المثلين انما يمتنع لاستلزامه ارتفاع الامتياز بينهما وههنا الامتياز باق
لان احدى الصورتين حالة في المادة بلا واسطة والاخرى حالة فيها بواسطة وهذا القدر كاف في الامتياز بينهما
اقول على انهما متمايزتان من وجه آخر ايضاً وهو ان احدى الصورتين موجودة بوجود خارجي والاخرى موجودة بوجود
عقلي وما يقال من ان حلول المثلين في الآخر يجعلهما في محل واحد اذ لا تمايز بينهما ههنا ايضاً لا بحسب الماهية ولوازمها
ولا بحسب العوارض لتساوي نسبتها اليهما مدفوع بان نسبة العارض الى المحل مغايرة لنسبة الحال الى المحل ونسبته الى الحال مغايرة
لاحد الحالين للآخر وهذا القدر كاف في التمايز ومبنى هذا الوجه ايضاً على ان العلم بارتسام الصورة وقد مر الكلام فيه
على انه لو تم هذا الدليل لدل على ان النفس الناطقة اما عالمة بصفاتها دائماً او غير عالمة بشيء منها اصلاً وكلاهما
باطل فان كثيراً من صفات النفس معلومة لها ولا يدوم استحضارها اياها واجيب بان صفات النفس ولوازمها ينقسم الى قسمين

قسم يلزمها لذاتها من غير حاجة الى شيء مغاير لها لكونها مدركة لذاتها وقسم يلزمها بالقياس الى شيء مغاير لها لكونها
مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للقسم الاول دائماً كما كانت مدركة لذاتها دائماً وليست
مدركة للقسم الثاني الا عند المقايسة لفقدان الشرط عند عدم المقايسة فان قيل اذا كان ادراكها لذاتها من القسم
الاول لزم ان يكون مدركة لادراكها لذاتها وهكذا فيلزم علوم غير متناهية اقول ادراكها لادراكها ليس من القسم
الاول لانه انما يحصل لها بالمقايسة الى غيره اعني ادراكها لذاتها فانه غير ذاتها فلا يلزم تعقله بل ههنا شيء وهو ان
ادراكها لذاتها وان كان غير ذاتها لكنه حاضر عندها لحضور ذاتها فما يلزمها من الصفات بالمقايسة اليه يكون مدركة
دائماً لتحقق الحضور الغرض انه كاف في الادراك وما اجيب به من ان العلم بالعلم ليس امراً زائداً عليه اذ لو كان العلم
بالصورة العقلية بصورة اخرى مساوية اياها لزم اجتماع صورتين متماثلتين في النفس فلا يلزم علوم غير متناهية
ليس بشيء لان العلم بالعلم وان لم يتوقف على حصول صورة اخرى متفرقة منه لكنه مغايرة له قطعاً فيلزم المحذور ورد
بانا نعلم بالضرورة انه لا يدوم علمنا بكثير من الصفات الحقيقية القائمة بالنفس كالقدرة والسخاوة والعلم والشجاعة
وغيرها ولاستلزام استغناء العارض استغناء المعروض يعني ان عارض النفس الناطقة اعني الصورة العقلية
يكون مستغنية عن المادة واستغناء العارض يستلزم استغناء المعروض لان احتياج المعروض الى شيء يستدعي احتياج عارضه اليه
ولا يخفى ان هذا هو الوجه الاول بعينه ولانتفاء التبعية يعني ان النفس الناطقة غير منطبعة في الجسم لان القوة المنطبعة
في الجسم تابعة له في الضعف والكلال لانها انما تعقل بواسطة الجسم فيكون الجسم آلة لها ولا يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة
كلال لان اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط كما نرى في قوتي الحس والحركة الحالتين في البدن لانهما يضعفان بضعف
البدن والنفس الناطقة غير تابعة للجسم في الضعف والكلال فان الانسان في سن الانحطاط يقوى تعقله ويزداد وان
كانت الآلة البدنية في الضعف والانحطاط فان قيل الانسان في آخر سن الشيخوخة قد يصير خرفاً وينقص تعقله فقد اختل
قوة التعقل باختلال الآلة فيكون حالة في الجسم قلنا اختلال التعقل باختلال الآلة لا يدل على ان العاقل حال في الجسم
الا اذا جاز ان يمنعه في آخر العمر عن تعقله الذي هو بذاته اشتغاله بتدبير البدن واستغراقه فيه وان لم يكن حالاً فيه بخلاف ازدياد
التعقل عند كلال البدن فانه يدل على ان تعقله بنفسه لا بآلة بدنية ويرد عليه انه يجوز ان يضعف القوة العاقلة لضعف البدن وكان
ما يرى من ازدياد تعقلها بسبب اجتماع علوم كثيرة عندها وبسبب التمرن والاعتياد فان جودة العاقلية كما يكون بحسب القوة فقد
يكون بحسب التمرن والادمان ايضاً فان المدمنين على فعل من المشايخ يقدرون على ما لا يقدر عليه مثل الشبان الاقوياء وفي آخر
سن الشيخوخة يستولي الضعف على البدن وكذلك على القوة العاقلة بحيث لا يبقى للتمرن والاعتياد اثر معتد به فيعرض الخرافة

والشيخ يجوز ان يكون المزاج الحاصل في سن الكهولة اوفق للقوة العاقلة من ساير الامزجة وبذلك تقوى القوة العاقلة ويحصل الضعف دليل آخر على ان النفس ليست قوة جسمانية تقريره ان القوة المنطبعة في الاجسام تكل وتضعف عند توارد الافعال وتكررها خصوصا الافاعيل القوية الشاقة وتشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظاهرة بل نقول ربما يبلغ وهن القوة حدا يعجز معه عن فعلها وان الباصرة بعد النظر في قرص الشمس بالاستقصاء لا تدرك النور الضعيف والسامعة بعد سماع الرعد الشديد لا تسمع الصوت الضعيف والشامة بعد شم الرائحة القوية لا تحس بالرائحة الضعيفة وهكذا حال الذائقة واللامسة فكان قوة الحس قد بطلت بالوهن والكلال واما القياس فلان افاعيل تلك القوى لا يصدر عنها الا عند انفعال موضوعاتها تلك القوى كتاثر محال الحواس عن المحسوسات عند الاحساس والانفعال انما يكون لقاسر يقسر طبيعة المنفعل ويمنعه من المقاومة فيوهنه والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبايع العناصر التي يتالف موضوعات تلك القوى منها فيكون تلك الطبايع مقسورة عليها ومقاومة لتلك القوى في افعالها والتقاوم والتنازع يقتضي الوهن فيهما جميعا وقد يحصل للنفس الناطقة ضد ذلك الوهن والكلال فانها قد لا تكل عند توارد الافكار المودية الى العلوم بل يقوى بذلك لازدياد كمالاتها وانما قلنا قد لا تكل ولم نقل لا تكل اصلا لان العاقلة اذا كان تعقلها بمعاونة شيء من القوة الفكرية فقد تضعف عند التعقل لضعف معاونها لا لضعفها في ذاتها وكلا الوجهين ضعيف اما التجربة فلما قال الامام جاز ان يكون العاقلة مخالفة بالنوع لساير القوى مع كون الجميع بدنية فلا يلزم من اختصاص بعضها بالكلال دون بعض واما القياس فلانا لا نم ان افاعيل القوى الجسمانية لا يصدر عنها الا عند انفعال موضوعاتها ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها ذهب جمع من الحكماء كارسطو واتباعه الى ان النفوس البشرية متحدة بالنوع وانما تختلف بالصفات والملكات لاختلاف الامزجة والادوات واختاره المص وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالمهية يعني انها جنس تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة بالماهيات قيل شبيه ان يكون قوله صلى الله عليه وسلم الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله صلى الله عليه وسلم الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وقال الامام ان هذا المذهب المختار عندنا واما بمعنى ان يكون كل فرد منها يختلف بالماهية لساير الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان في الحقيقة فالظ انه لم يقل به احد واحتج المص على اختياره بان النفوس البشرية داخلة تحت حد واحد وهذا يقتضي وحدتها بالنوع فان الامور المختلفة بالمهية يمتنع ان يجمعها حد واحد واعترض عليه بان دخولها تحت حد واحد لا يقتضي وحدتها بالنوع لجواز ان يكون ما يذكرونه في حدها حدا للحقيقة الجنسية المشتركة بينها فان الحد كما يكون للحقيقة النوعية كذلك يكون للحقيقة الجنسية ايضا وان ادعى ان هذا مقول في جواب السؤال بما هو عن الافراد واي طائفة تفرض منها فممنوع بل ربما يحتاج

في ذلك الى تمييز جوهري بل يجوز ان يكون ما يقال من النفس ويجعل حدا لها عرضا عاما للانواع المتخالفة الحقيقة واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها اشارة الى جواب احتجاجهم على اختلافها بالمهية تقرير الحجة انها مختلفة العوارض مثل الذكاء والبلادة والبخل والسخاوة والجبن والشجاعة وليس ذلك الاختلاف بسبب المزاج فان الانسان قد يكون حار المزاج في غاية البلادة وقد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وايضا قد يتبدل المزاج وهذه العوارض تبقى بحالها فان الان الواحد قد يتسخن مزاجه جدا ثم يتبرد بعد ذلك وهو باق على خلقته النفسانية من بلادته وذكائه فلو كان ذلك بالمزاج لاختلف باختلاف المزاج وايضا قد يتبدل هذه العوارض ويبقى المزاج بحاله فان الجبان اذا تكلف في ايقاعه في المخاوف والثبات عليها يصير شجاعا والبخيل اذا تكلف في بذل المال وداوم عليه يصير سخيا والغضوب اذا تحلم وداوم عليه يصير حليما مع بقاء المزاج بحاله فلو كانت هذه الامور مستندة الى المزاج لاستمرت باستمراره وايضا فانا نجد بين شخصين متقاربين في المزاج غاية التقارب مع انهما متباينان غاية التباين في الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور فعلم انها ليست مستندة الى المزاج وليس ذلك الاختلاف بسبب الامور الخارجية كالتعلم من المعلم ومشاهدته من الابوين والاصحاب والاخوان اذ ربما يتفق للانسان اجتماع هذه الاسباب الخارجية كلها للعفة مثلا مع كونه مائلا بالجبلة الى الفجور وبالعكس وقد يكون الابوان في غاية الخسة والرذالة والمولود في غاية الشرف والكرامة وبالعكس فظهر ان الاختلاف في هذه الغرائز والاخلاق ليس مستندا الى اختلاف الالات البدنية واحوالها ولا الى الاسباب الخارجية فهو مستند الى ذات النفس فيجب ان يكون مختلفة وتقرير الجواب انه يجوز ان يكون ذلك لاسباب آخر لا نطلع على تفاصيلها مثل ما زعمه الاحكاميون من الاوضاع الفلكية او يكون لتركيب تلك الاسباب من النفوس والامور البدنية والخارجية على وجوه مختلفة وانحاء شتى قلما يقع الاتفاق فيها واذا وقع الاتفاق على الندرة تبعه التوافق في تلك العوارض ولو كانت العوارض المختلفة مستندة الى ذوات النفوس وحدها لم يتصور تبدلها على نفس واحدة وهي حادثة وهو ظ على قولنا وقول الخصم لو كانت ازلية لزم اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع ذهب ارسطو واتباعه الى ان النفس حادثة وهو موافق لما ذهب اليه المليون وذهب افلاطون ومن قبله الى انها قديمة واختار المص الاول ولهذا قال وهو ظ على قولنا اي حدوث النفس ظ على قول المليين لان الواجب تعالى فاعل بالاختيار على رايهم واثر المختار لا يكون قديما على ما سبق واما على قول الخصم فلان النفس لو كانت ازلية لزم احد الامور الثلثة وهي اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع بيان الملازمة ان النفس لو كانت قديمة فاما ان يكون في الازل واحدة او متعددة لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن

لا يخفى ان الكلام على تقدير ان يكون النفس واحدة في الازل وتصير متعددة بعد التعلق بالبدن

يحتمل ان يكون المراد بالمليين جميع اهل الملل والاديان لما نقل من ان جميع اهل الملل والاديان ذهبوا الى حدوث العالم

اما ان يتفق على وحدتها او لا فيلزم ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو فتتصف النفس الواحدة بالجبن والبخل بعينه نفس متصف
بالاسراف والتهور فيلزم اجتماع الضدين وهو الامر الاول واما ان تتكثر ولا يمكن ذلك الا بان يبطل النفس
الاولى الواحدة وتحدث نفوس اخر كثيرة فيلزم بطلان ما ثبت من بقاء النفس الاولى وهو الامر الثاني وذلك باطل
لما عرفت من ان القديم لا يجوز زواله مع ان ذلك قول بحدوث النفس وهو ما قلنا لا يمكن ذلك الا ببطلان النفس
وحدوث نفوس اخر لان التكثر اما بالانقسام والتجزي او بزوال الواحد وحصول الكثير والاول لا يكون الا بالمادة
وبذلك اثبتوا الهيولى على ما سبق ومادة النفس هي البدن ولا بدن في الازل لان المركبات العنصرية حادثة فقا
ولو سلم فالكلام في النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة والهالكة وتمايزها في الازل بالابدان لا يتصور الا بالانتقال
عنها الى هذه الابدان وهو تناسخ وستبين بطلانه ولا سبيل ايضا الى الثاني لانها على تقدير تعددها في الازل لا يكون
متكثرة متحدة بالنوع لما تقرر من ان ما ليس له مادة يكون نوعه منحصرا في شخصه كما سبق من ان الاتحاد بالماهية والتكثر
بالافراد انما يكون فيما له مادة ومادة النفس البدن ولا بدن في الازل وبه تم الكلام بحمد الله وهو الامر الثالث و
اعترض عليه بانه مبني على مقدمات وقد مر تزييفها في محل لها وانه انما يتم ببطلان التناسخ الموقوف على بيان حدوث
النفس فيلزم الدور وهي مع البدن على التساوي اي عدد النفس مساو لعدد الابدان لا يزيد احدهما على الآخر لانه
لا يتعلق ببدن واحد الا نفس واحدة وذلك معلوم بالضرورة وكذلك لا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل الاجتماع
فبالضرورة ايضا واما على سبيل الانتقال من بدن الى آخر فلانه لو انتقل نفس من بدن الى آخر لزم ان يجتمع فيه نفسان منتقلة
وحادثة لان حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد في القابل اعني البدن وعند حصول الاستعداد
يجب حصول النفس لما تقرر من وجوب وجود المعلول عند تمام العلة واعترض عليه بانه مع ابتنائه على كون المبدأ موجبا
لا مختارا مبني على حدوث النفس وقد مر انه لا يتم اثباته الا بابطال التناسخ الموقوف على حدوث النفس فيلزم الدور وانه
انحصار شروط حدوث النفس في حصول استعداد البدن ثم لجواز ان يكون مشروطا ايضا بان لا تصادف استعداد البدن
لتعلق النفس به نفسا موجودة قد بطل بدنها في حال كمال ذلك الاستعداد فلا يحدث حينئذ نفس اخرى لانتفاء شرط الحدوث
وقد يستدل بوجهين آخرين لا يتوقفان على حدوث النفس احدهما ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة اليه
من بدن آخر لزم ان يتذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان محل العلم والتذكر هو جوهر النفس الباقي كما كان واللازم
باطل قطعا واعترض بان التذكر انما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا والاستغراق في تدبير البدن الاخر مانعا
وطول العهد منسيا وثانيهما انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر لزم ان لا يزيد عدد الابدان الهالكة

على عدد



على عدد الابدان الحادثة قطعا والثاني باطل بالمشاهدة فانه قد يحدث وباء عام فيهلك ابدان كثيرة لا يحدث مثلها
الا في اعصار متطاولة بيان الملازمة انه لو هلك بدنان وحدث بدن واحد مثلا فاما ان يتعلق بالبدن الحادث احدى
نفسي الهالكين فيلزم تعطل النفس الاخرى او كلتاهما فيجتمع على بدن واحد نفسان وان لم يكن هناك الا نفس واحدة
وكانت متعلقة بكلا البدنين الهالكين فيلزم تعلق النفس الواحدة باكثر من بدن واحد والتوالي ظاهر البطلان
واعترض عليه بانه انما يلزم ما ذكر ان لو كان التعلق ببدن آخر لازما البتة وعلى الفور واما اذا كان جائزا او لازما
ولو بعد حين فلا يلزم لجواز ان لا ينتقل نفوس الهالكين الكثيرين او ينتقل بعد حدوث الابدان الكثيرة وما ذكر من
التعطيل مع انه لا حجة على بطلانه فليس بلازم لان الابتهاج بالكمالات والتألم بالجهالات شغل ويرد على الوجوه
الثلثة انها انما يدل على ان النفس بعد مفارقة البدن لا ينتقل الى بدن آخر انساني ولا يدل على انها لا ينتقل الى
بدن حيوان آخر من البهائم والسباع وغيرهما على ما جوزه آخر بعض التناسخية وسماه نسخا ولا الى نبات وسماه فسخا
ولا الى جماد على ما جوزه آخر وسماه رسخا ولا الى جرم سماوي على ما يراه بعض الفلاسفة ولا تفنى بفنائه اتفق
القائلون بمغايرة النفس للبدن على انها لا تفنى بفنائه ودليل المتكلمين على ذلك النصوص من الكتاب والسنة واجماع
الامة وهي من الكثرة والظهور بحيث لا يفتقر الى الذكر واما الفلاسفة فقالوا امتنع فناء النفس اذ لو فنيت لكان
لها محل يقوم به امكان فنائها ولا بد ان يكون ذلك المحل موجودا لانا لا نريد بالامكان الامكان الذاتي الذي هو
امر عقلي بل الامكان الاستعدادي الذي هو عرض موجود فلا بد له من محل موجود ومحال ان يكون الشيء محلا لامكان
وجود ما هو مباين القوام له او لامكان فساده عنه فان البديهة تحكم باستحالة ان يكون الشيء مستعدا لحصول مباينه او
لفساده عنه ولو جاز ذلك لجاز ان يكون الحجر مثلا مستعدا لحصول النفس الناطقة الانسانية له او لعدمها عنه بل
الشيء انما يكون محلا لامكان وجود ما هو متعلق القوام به اي مستعدا لوجوده له ومحلا لامكان فساده اي مستعدا
لعدمه عنه كالجسم فانه محل لامكان وجود السواد وهو تهيؤه لوجود السواد فيه بحيث يكون متصفا بالسواد حال وجوده
فيه وكذا محل لامكان فساده بحيث يتصف به اذا فسد باقيا بعينه ولما امتنع بقاء الشيء بعينه مع فساده امتنع كون الشيء
محلا لامكان فساد ذاته فذلك المحل الذي يقوم به امكان فساد النفس مغاير لها وليس مباينا لها فاما محل لها او حال فيها
لا سبيل الى الثاني لاستلزامه بقاء الحال مع فساد محله ولا الى الاول لاستلزامه كون النفس ذا مادة يقوم بها فلم يكن مجردة
هف ولا يجوز ان يكون ذلك المحل هو البدن لانا فرضناه قد فني فان قيل هذا الدليل انما يدل على امتناع فناء النفس بعد
فناء البدن وليس عنه لانه على انها لا تفنى مطلقا قلنا النفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة

بالبدن مدبرة له متصرفة فيه ليصير آلة لها في تحصيل كمالاتها الذاتية فهذا الارتباط الذي بينهما هو جهة مقارنة النفس
للبدن فمن هذه الجهة جاز أن يكون البدن محلاً لامكان وجود النفس وحدوثها على معنى أنه يكون مستعداً لوجودها متعلقة
به فيكون البدن محلاً لاستعداد وجودها من جهة أنها مقارنة له لا من حيث أنها مباينة إياه بل هو محل لاستعداد
تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به بتصرفها فيه على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد أولاً وبالذات
منسوباً الى تعلقها به أعني وجودها من حيث أنها متعلقة به ثانياً وبالعرض الى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد كاف
لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولا حجر في ذلك لكن الاستعداد منسوب أولاً وبالذات الى وجودها في نفسها ليمتنع
قيامه بالبدن لأنها من حيث وجودها في نفسها مباينة له وقد تبين أن الشيء لا يكون مستعداً لما هو مباين له ومن هذه
الجهة ايضاً جاز أن يكون البدن محلاً لامكان فساد النفس على معنى أنه يكون مستعداً لعدم النفس من حيث أنها مدبرة
فيكون البدن محلاً لاستعداد عدمها من حيث أنها مقارنة له لا من حيث أنها مباينة إياه بل هو محل لاستعداد انقطاع
تدبيرها عنه لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوباً الى عدمها في نفسها
لا بالذات ولا بالعرض ولا يكفي هذا الاستعداد لعدمها في نفسها قطعاً بل لا بد له من استعداد آخر وقد تبين امتناع
قيامه بالبدن فقد ظهر الفرق بين امكان وجود النفس وامكان عدمها وأن البدن لا يجوز أن يكون محلاً لامكان الثاني
مع أنه محل لامكان الأول ويرد عليه جميع ما سبق ايراده في مبحث أن كل حادث مادي ولا يصير مبدأ صورة لآخر والا
بطل ما أصلناه من التعادل ذهب بعضهم الى أن النفس الناطقة تفيض منها صورة نوعية انسانية على البدن ويكون
آلة لتصرفها في البدن وأجزائه وقواها وهذا الكلام مبني على أن معناه أن النفس التي تعلقت ببدن وفاضت منها صورة
نوعية عليه لا تفيض منها صورة نوعية لبدن آخر والا كان لنفس واحدة بدنان فيزيد عدد الأبدان على عدد النفس فلا
يتساويان وقد بينا أنهما متساويان وتعقل بذاتها وتدرك بالآلات يعني أن النفس الناطقة تدرك الكليات
بذاتها لا بواسطة الآلات بل ترتسم صورها في ذات النفس وتدرك الجزئيات بالآلات أي بأن ترتسم صورها في الآلات ولا
نزاع في أن مدرك الكليات في الانسان هو النفس وأما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات فعند بعضهم النفس واختاره
المص وعند بعضهم الحواس والدليل على أن مدرك الجميع هو النفس أنا نحكم بين الكلي والجزئي والحاكم بين الشيئين لا بد
أن يدركهما فالمدرك من الانسان للجميع لادراكات شيء واحد والمدرك للكليات هو النفس فلا بد أن يكون مدرك
الجزئيات ايضاً اياها وأما أن صور الكليات ترتسم في النفس دون قواها الجسمانية وصور الجزئيات في قواها لا في ذاتها
فقد سبق بيان الأول في مبحث تجرد النفس وبين الثاني بقوله لا امتياز بين المختلفين وضعاً من غير استناد

يعني






يعني قد يتخيل مربعاً مجنحاً بمربعين متساويين في جميع الوجوه الا في أن أحدهما على يمين المربع الوسطاني والآخر على يساره
على هذا الشكل في الخارج من غير استناد أي من غير أن يستند هذا التخيل الى الخارج بأن يرى هذا الشكل في الخارج بل
تخيل محض اخترعناه وتميز بين جناحيه المختلفين في الوضع وليس هذا الامتياز بينهما بحسب الماهية ولوازمها وعوارضها
كالمقدار والشكل والسواد والبياض وغير ذلك لانا فرضنا تساويهما من جميع الوجوه بل بالمحل بأن يكون محل أحدهما غير محل
الآخر وليس هذا هو المحل الخارجي لأن المفروض أنه لم يوجد في الخارج فتعين أن يكون محل الادراكي كذلك والمجرد
لا يصلح أن يكون محلاً لذلك فتعين الآلة الجسمانية واعترض بأن هذا انما يتم في المتخيلات المسماة بالصورة دون
المتوهمات التي هي معان جزئية قيل لو كان ادراك النفس للجزئيات بمعاونة الآلات لما أدركت النفس هويتها لامتناع
توسط الآلة في ذلك واللازم باطل بالضرورة وأجيب بأن المفتقر الى توسط الآلات هو الادراك الذي بطريق ارتسام
الصورة وأما ما لا يفتقر الى ارتسام الصورة كادراك النفس ذاتها فلا يفتقر الى توسط آلة وقد يجاب بأنهم صرحوا
بأن ادراك الجزئيات المادية هو الذي يكون بالآلات وأما ادراك الجزئيات المجردة كتصور هويتها فلا حاجة الى
الآلات الجسمانية وللنفس قوى تشارك بها غيرها وهي الغاذية والنامية والمولدة وأخرى تختص بها
يحصل بها الادراك اما الجزئي أو الكلي يعني أن للنفس الناطقة قوى تشارك بها الحيوان الأعجم والنبات وقوى
أخرى اختص بها لتحصيل ادراك الجزئي وهي قوى تشارك بها الحيوانات الأعجم دون النبات وهي الحواس الخمس الظاهرة و
الخمس الباطنة وبهذه القوى العشرة يحصل بها ادراك الجزئي ولها قوة أخرى أخص من الأولين لأنها تختص بالانسان
وهي قوة يحصل بها الادراك الكلي أما القوى التي يشارك فيها النبات والحيوان الأعجم فاصولها ثلث اثنان لأجل
الشخص وهما الغاذية والنامية وواحدة لأجل النوع وهي المولدة وهذه القوى الثلث تسمى نباتية لا لاختصاص
النبات بها بل لانحصار قواه فيها وتسمى طبيعية ايضاً أما الغاذية فهي التي تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذي ويتم فعلها
بأفعال جزئية ثلاثة أحدها تحصيل جوهر البدن وهو الدم والخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد
تخل به كما يقع في علة تسمى اطروفيا وهو عدم الغذاء الثاني الالزاق وقد تخل به كما يقع في الاستسقاء اللحمي والثالث
التشبيه بالعضو المغتذي حتى في قوامه ولونه وقد تخل به كما في البرص والبهق فان تحصيل جوهر البدن والالزاق موجودان فيهما
والتشبيه غير موجود فهذه الأفعال الثلث لا بد أن يكون لقوى ثلث لكن قوة الغاذية هي مجموعها أو قوة أخرى تستخدم
كل واحدة منها والظاهر أنها هي مجموع تلك القوى الثلث والقوة التي يصدر منها التشبيه يسمونها مغيرة ثانية وهي
واحدة بالجنس في الانسان وغيره من المركبات التي لها أعضاء وأجزاء مختلفة بالحقيقة بمنزلة الأعضاء وتختلف

بالنوع اذ في كل عضو منها قوة تغير الغذاء الى تشبيه مخالف لتشبيه القوة الاخرى واما النامية فهي التي تداخل الغذاء
بين اجزاء المغتذي فتزيد في الاقطار الثلث بنسبة طبيعية بان تزيد في الاعضاء الاصلية اي ما تتولد عن المني كالعظم
والعصب والرباط وغيرها وبذلك يظهر الفرق بين النمو والسمن فان السمن انما هو زيادة في الاعضاء المتولدة من
الدم كاللحم والشحم والسمين لا في الاعضاء الاصلية وقيل السمن لا يزيد في الطول وليس كذلك فانه قد يزيد في
الطول ايضا وبقولنا بنسبة طبيعية يخرج الورم فانه ليس على النسبة الطبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعي واما المولدة
فالمراد بها قوتان فوحدتها اعتبارية كما في الغاذية فانها كما ذكرنا انفا عبارة عن ثلث قوى احدها ما يجعل فضلة
الهضم الرابع منيا وهذه القوة عملها في الانثيين لان ذلك الدم يصير منيا فيهما وثانيتهما ما تهيئ كل جزء من المني
الحاصل من الذكر والانثى في الرحم لعضو مخصوص بان يجعل بعضه مستعدا للعظمية وبعضه مستعدا للعصبية وبعضه
مستعدا للرباطية الى غير ذلك وهذه القوة تسمى المغيرة الاولى لان المغيرة كما يطلق على هذه القوة يطلق على احدى
قوى الثلثة من القوى الغاذية ايضا لوجود معنى التغير فيهما فخصصت هذه بالمغيرة الاولى وتلك بالمغيرة الثانية
لتقدمها عليها لانه في بدن المولود وفعل هذه القوة انما يكون حال كون المني في الرحم لتصادف ذلك فعل القوة المصورة
لانها تواد الاعضاء والمصورة تلبسها صورها المختصة بها وانما لم نذكر المصنف القوة المصورة لانه سيبطلها
وانما احتيج الى هذه القوى اما الى الغاذية فلان بقاء البدن بدون الغذاء محال لان البدن انما يمكن تكونه من جسم رطب
ليكون قابلا للتشكيل والتحديد ولابد من حرارة عاقدة منضجة محللة للفضول ويلزمها لا محالة ان تحلل الرطوبة ويعينها
على ذلك الهواء الخارجي والحركات البدنية والنفسانية فلولا ان الغذاء يخلف بدل ما يتحلل منه لم يمكن بقاؤه
مدة تمام في الرحم لتكون فضلا عما بعد ذلك وليس يوجد في الخارج جسم اذا ماس بدن الانسان يستحيل بطبيعته فلابد اذا
من ان يكون للنفس قوة من شانها ان تحيل الوارد الى مشابهة جواهر اعضاء البدن لتخلف بذلك بدل ما يتحلل منه وهي القوة
الغاذية واما المولدة فلما ثبت من ان الموت ضروري وحدوث الانسان بالتولد مما يندر وجوده فوجب ان يكون للنفس
قوة تفصل من المادة التي تحصلها الغاذية ما يعده مادة لشخص اخر ولما كانت المادة المنفصلة اقل من المقدار الواجب
لشخص كامل جعلت للنفس ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المنفصلة فتزيد مقدارها
في الاقطار على تناسب طبيعي يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص وتخدم للغاذية قوى اربع وهي الجاذبة
والماسكة والهاضمة والدافعة لما كان وجود الشخص يتم بفعل القوتين الغاذية والنامية كانتا مقصودتين
في ذاتيهما لكن لما لم يمكن ذلك الا بتحصيل الغذاء النافع واصلاحه ودفع فضلاته احتيج الى فعل قوى اخرى اربع

فسميت



فسميت تلك الاربع خوادم لتينك القوتين لما ان فعلها ليس مقصودا لذاته بل لتتميم فعل تينك القوتين وانما قال
يخدم الغاذية ولم يقل يخدم للغاذية والنامية لان الغاذية ايضا تخدم للنامية فيعلم ما هو المقصود اعني خادميتها
لها بالالتزام اما الاحتياج الى الجاذبة فقط لان الغذاء لا يمكن ان يصل بنفسه الى جميع الاعضاء لانه لا يخ اما ان
يكون ثقيلا فلا يصل الى الاعضاء العالية واما ان يكون خفيفا فلا يصل الى الاعضاء السافلة ووجوده في
بعض الاعضاء معلوم بالحس فان المنكس اذا اشتد حاجته الى الغذاء يجده ان ينجذب من فمه الى المعدة من غير ارادته
بل مع ارادة امساكه في فمه وايضا فان الحلو يخرج بالقي بعد غيره وان تناوله اولا وما ذلك الا لجذب المعدة اللذيذ
الى قعرها وايضا الرحم اذا كانت خالية عن الفضول بعيدة العهد بالجماع يحس الانسان وقت الجماع ان احليله ينجذب
الى الداخل واما الى الماسكة فلان الغذاء لابد فيه من الاستحالة حتى يصير شبيها بجوهر المغتذي والاستحالة حركة وكل
حركة في زمان ولابد من زمان في مثله يستحيل الغذاء الى جوهر المغتذي ولان الخلط جسم رطب سيال استحال ان يقف
زمانا فلابد من قاسر يعينه على الوقوف وذلك القاسر هو الماسكة ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس فلان ارباب
التشريح قالوا اذا شرحنا بطن الحيوان حال ما تناول الغذاء وجدنا معدته محتوية على الغذاء بحيث لا يمكن ان يسيل من ذلك
الغذاء شيء وايضا قالوا اذا شققنا بطن الحيوان الحامل من تحت السرة وجدنا رحمها منضمة انضماما شديدا بحيث لا
يسع ان يدخل فيها طرف الميل وايضا فان المني اذا استقر في الرحم لا ينزل عنها مع ثقله واما الى الهاضمة فلان احالة
القوة المغيرة انما يكون لما هو متقارب الاستعداد لصورة العضوية وانما يمكن ذلك بعد فعل قوة التي يجعله متقارب
الاستعداد وتلك القوة هي الهاضمة ومراتب الهضم اربع اولها في المعدة فان الغذاء فيها يصير كيلوسا اي جوهرا
شبيها بماء الكشك الثخين اما بمخالطة المشروب وذلك في اكثر الحيوانات واما بلا مخالطة المشروب كما في جوارح الصيد
وابتداء ذلك الهضم في الفم عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تفعل في انضاج الدماميل ما لا يفعله المطبوخة
ولا المدقوقة المخلوطة باللعاب وثانيها في الكبد فان الكيلوس اذا تم انهضامه في المعدة انجذب لطافته بالعروق
المسماة بماساريقا الى الكبد تداخلت في العروق المتصغرة المتضائلة المبثوثة في جميع اجزاء الكبد بحيث تلاقي الكبد
بكليته الكيلوس فينهضم هناك انهضاما ثانيا وتخلع الصورة النوعية الغذائية وتستحيل الى الاخلاط ويسمى كيموسا
وابتداء هذا الهضم في ماساريقا وثالثها في العروق وابتداؤه من حين صعود الخلط في العرق العظيم الطالع من حدبة الكبد
ورابعها في الاعضاء وابتداؤه من حين ما يترشح الدم من فوهات العروق واما الى الدافعة فلانه ليس غذاء
يصير بتمامه جزءا من المغتذي بل ينفصل منه ما يضيق المكان ويمنع ما يرد من الغذاء عن الوصول الى الاعضاء ويوجب

تعالى البدن بل يفسده فلا بد من قوة تدفع تلك الفضلات ووجودها ظاهر عند الحس في حال البراز والقيء وارادة البول
وقد يتضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء كالمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة
الى غذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوة بالنسبة الى ما يغتذيه خاصة والنمو غير السمن لما مر آنفا وقد يوجد احدهما
بدون الآخر اما النمو بدون السمن كما في الصبي المهزول واما عكسه كما في بعض الشيوخ والذبول يقابل النمو والهزال
يقابل السمن والمصورة عندي باطل لاستحالة صدور هذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة
ليس لها شعور اصلا والغزالي بالغ في ذلك حتى ابطل القوى مطلقا وادعى ان افعال المنسوبة الى القوى
صادرة عن الملائكة موكلة بهذه الافعال تفعلها بالشعور والاختيار ويرد عليه انا لا نم ان المصورة قوة واحدة
بسيطة ولم لا يجوز ان يكون وحدتها بالجنس كما ان المغيرة واحدة بالجنس مختلفة بالنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون
صدور هذه الافعال عنها بحسب استعداد المادة فان المني انما يحصل من فضلة الهضم الرابع وفضلة هضم كل عضو انما
يستعد لصورة ذلك العضو لكن الانصاف ان تلك الافعال المتقنة المحكمة على النظام المشاهدة من الصور العجيبة
والاشكال الغريبة والنقوش المؤتلفة والالوان المختلفة وما ادعى فيها من حكم ومصالح قد تحيرت فيها الاوهام
وعجزت عن ادراكها العقول والافهام حتى قد بلغ المدون منها كما علم في علم التشريح ومنافع خلقة الانسان خمسة
آلاف مع انه ما لم يعلم منها اكثر مما قد علم كما لا يخفى على ذي حدس كامل مما لا يكاد يذعن العقل بصدورها عن القوة التي
سموها مصورة وان فرضنا كونها مركبة وكون المواد مختلفة بل الحكم بان امثال تلك الامور لا يمكن ان يصدر الا
عن حكيم عليم خبير قدير هذا كلامهم في القوى النباتية واقول الاعتراض عليه بعد ما قيل من ان اثبات تعدد هذه القوى
واحكامها المذكورة في مباحثها مما لا يتم الا على اصول الفلاسفة من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الواجب تعالى
موجب بالذات واما على القول بالاختيار فيجوز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عنه ابتداء واذا جوزنا ان يصدر
عن الواحد اكثر من واحد جاز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عن قوة واحدة فهذه المسائل لا يتم على قوانين
علم الكلام وامثال ذلك انما نشأت من خلط المتأخرين مسائل الحكمة باصول الدين من وجوه الاول انا لا نم ان
الغاذية قوى ثلث قولكم فعلها انما يتم بافعال جزئية ثلثة قلنا مسلم لكن تحصيل جوهر البدن وهو الدم والخلط انما هو
فعل الهاضمة الكبدية والالصاق فعل الجاذبة العضوية اما الغاذية ففعلها ليست الا التشبيه فليس هناك الا قوة
واحدة يصدر منها التشبيه الثاني انا لا نم ان الغاذية غير الهاضمة فان اكثر الاطباء كجالينوس وابي سهل المسيحي و
صاحب الكامل وغيرهم من الاطباء المتأخرين لم يفرقوا بينهما وغاية ما قيل في الفرق بينهما ان القوة الهاضمة مبدأ

فعلها

١٢٣

فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة فاذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وسكنه ماسكة ذلك العضو فلم
صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت تلك الصورة وحدثت صورة اخرى فيكون ذلك كونا للصورة
العضوية وفسادا للصورة الدموية وهذا الكون والفساد انما يحصلان بان يحدث هناك من الطبخ ما لاجله يأخذ
استعداد المادة للصورة الدموية في الانتقاص ويأخذ استعدادها للصورة العضوية في الاشتداد ولا يزال
الاول ينتقص والثاني يشتد الى ان ينتهي المادة الى حيث يبطل عنها الصورة الاولى وهي الدموية فيحدث الاخرى
وهي العضوية فههنا حالتان احديهما سابقة على الاخرى فالحالة الاولى هي فعل القوة الهاضمة والحالة
الثانية هي فعل القوة الغاذية ويرد عليه انه لم لا يجوز حصول الحالتين بقوة واحدة فانه لو اعتبر تعدد مثل هذه
الحالات واستدعت كل واحدة منها قوة على حدة لصارت القوى اكثر من المذكورة فان الغذاء له استحالات كثيرة
بحسب مراتب الهضوم بعضها استحالة في الكيف فقط وبعضها استحالة في الصورة النوعية ايضا كما ذكرناه آنفا ولما جاز
ان يكون تلك الاستحالات الكثيرة بقوة واحدة هي الهاضمة فليجز ان يكون الاستحالة الى الصورة العضوية ايضا بتلك
القوة بعينها فيكون هي مبطلة للصورة الدموية محصلة للعضوية كما كانت مبطلة للصورة الغذائية ومحصلة
للصورة الدموية الثالث انا لا نم ان النامية غير الغاذية لم لا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة يختلف احوالها
بالقوة والضعف فيحصل برهة من الغذاء ما يزيد على قدر المتحلل من الاعضاء الاصلية وذلك في سن النمو اعني
الى قريب من الثلثين ثم يتطرق اليها شيء من الضعف فيحصل منه ما يساويه وذلك في سن الوقوف اعني الى قريب من الاربعين
ثم يتزايد ضعفها فلا تقوى على تحصيل ما يساوي المتحلل وذلك في سن الانحطاط الخفي الذي لا يتبين اعني الى قريب
من ستين وفي الانحطاط الظاهر الذي هو ما بعده الى آخر العمر الرابع انا لا نم ان المولدة للمني قوة اخرى غير القوة
المغيرة التي للانثيين اعني هاضمتهما فانها تفعل ذلك كما تفعل مغيرة الثدي اللبن ولا يلزم ان في الثدي قوة اخرى
وليس المني الا فضلة غذاء الانثيين كما ان اللبن فضلة غذاء الثديين الخامس انه لا حاجة لنا الى اثبات المغيرة
الاولى قولكم في اثباتها ان المني متشابه الاجزاء فلولا هذه القوة يعد بعضه للعظمية وبعضه للعصبية لكان فعل المصورة
في بعضه صورة العصب وفي بعض آخر صورة العظم ترجيحا بلا مرجح قلنا لا نم ان المني متشابه الاجزاء بل هو مختلف
الاجزاء كما ذهب اليه بقراط وشيعته لان المني يخرج من كل البدن فيخرج من اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه به
وعلى هذا من جميع الاجزاء وهذه الاجزاء غير متشابهة لاختلاف حقايقها باختلاف الاعضاء المنفصلة هي عنها ولو
سلم فنقول ذلك وارد عليكم في القوة المغيرة ايضا فان المني اذا كان متشابه الاجزاء كان اعداد جزء منه للعظمية دون

ترجيح بلا مرجح

لاختصاص بعض الاعضاء ببعض القوى

آخر ترجيحا بلا مرجح وان اجبتم بان الاختصاص قد يكون بحسب ما يختلف به امزجة الاجزاء بحسب قربها وبعدها من جرم الرحم كان ذلك جوابا لنا ايضا واما الاعتراض بانهم يجعلون المولدة والمصورة وغيرهما قوى للنفس مع الات لها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول بانها دستور الاعضاء الى المصورة قول بكون الكامل الآلة قبل ذي الآلة وفعلها بنفسها من غير مستعمل الآلة وهو باطل فمدفوع بان ذلك انما يرد لو جعلت المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت من قوى النفس الناطقة للام او من قوى نفس المولود النباتية المغايرة بالذات لنفسه الناطقة فلا اشكال قال المصنف في شرحه للاشارات ان نفس الابوين يجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم يجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فيصير تلك القوة منيا وتلك القوة يكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء وتضيفه الى تلك المادة فينميها ويتكامل المادة بتربيتها اياها فيصير بذلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذه الافعال وهكذا الى ان يصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك الافعال فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق ويبقى مدبرة في البدن مدة الى ان يحل الاجل واما قوة الادراك الجزئي فمنه اللمس وهي قوة منبثة في البدن كله من شانها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها العضو اللامس عند المماسة بحكم الاستقراء قال الشيخ اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات قوة غاذية يجوز ان تفقد ساير القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده باختلالها والحس طليعة للنفس فيجب ان يكون الطليعة الاولى للنفس هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل الطلايع التي يدل على امور يتعلق بها منفعة خارجة عن القوام او مضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا على الشيء الذي به يستبقي الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لارشاد الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب المضار وليس شيء منها يعين على ان الهواء المحيط بالبدن محرق او مجمد ولشدة الاحتياج اليه كان بمعونة الاعصاب ساريا في جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا يتاذى بما يلاقيها من الحاد اللذاع فان الكبد مولد للصفراء والسوداء والطحال والكلية مصب لما فيه لذع وكالرئة فانها دائمة الحركة فيتالم باصطكاك بعضها ببعض وكالعظام فانها اساس البدن ودعامة الحركات ولو احست لتالمت بالضغط والمزاحمة وبما يرد

عليها

عليها من المصاكة واثبتها بعضهم للفلكيات زعما منهم انها من لوازم الحيوة والافلاك حيوة لكون حركاتها نفسانية فيكون لها شعور ولمس بالضرورة والقول بانها انما يكون لجذب الملايم ودفع المنافر فيكون وجودها في الفلك الممتنع عليه الكون والفساد معطلا مردود بان ذلك انما يكون هو في الارضيات واما في الفلكيات فيجوز ان يوجد لغرض آخر كالتلذذ بالملاة والاصطكاك واجيب بمنع كونها من لوازم الحيوة على الاطلاق واما ما ذهب اليه البعض من وجود اللامسة للعنصريات بناء على ان الارض تهرب من العلو الى السفل والنار بالعكس فذلك دليل على شعورهما بالملايم والمنافر ففي غاية الضعف وفي تعدده ووحدته نظر تامل ذهب الجمهور الى ان اللامسة قوة واحدة بها يدرك جميع الملموسات كساير الحواس فان اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف مدركاتها الادراكات ليستدل بذلك على تعدد مباديها وذهب كثير من المحققين ومنهم الشيخ الى انها قوى متعددة بناء على ما هو دوة في تكثير القوى من ان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من واحد فقالوا ههنا ملموسات مختلفة الاجناس متضادة فلا بد لها من قوى مدركة مختلفة تحكم بالتضاد بينها فاثبتوا لكل ضدين منها قوة واحدة هي الحاكمة بين الحرارة والبرودة والحاكمة بين الرطوبة واليبوسة والحاكمة بين الخشونة والملاسة والحاكمة بين اللين والصلابة ومنهم من زاد الحاكمة بين الثقل والخفة قالوا ويجوز ان يكون لهذه القوى باسرها آلة واحدة مشتركة بينها وان يكون هناك في الالات انقسام غير محسوس ولهذا توهم اتحاد القوى ويرد عليه ان المدرك بالحس هو المتضادان كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من المعاني المدركة بالعقل او الوهم واذا جاز ادراك قوة واحدة للضدين فقد صدر عنها اثنان فلم لا يجوز ان يصدر عنها ما هو اكثر من ذلك وايضا فان الطعوم والروايح والالوان اجناس مختلفة متضادة مع اتحاد القوة المدركة لها وكون التضاد فيما بين الملموسات اكثر واقوى لا يجدي نفعا ومنه الذوق ويفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد الذوق قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وهو تالي اللمس في المنفعة اذ يتمكن به على جذب الملايم ودفع المنافر من المطعومات كما ان اللمس يتمكن على مثل ذلك من الملموسات ويوافقه في الاحتياج الى الملاقاة ويفارقه في ان النفس الملاقاة لا يؤدي الى الطعم كما ان نفس ملاقاة الحار يؤدي الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة عن الآلة المسماة بالملعبة ويشترط ان يكون هذه الرطوبة خالية عن مثل طعم المطعوم وضده بل عن الطعوم كلها لتؤدي طعم المذوق كما هو الى الذائقة فان المريض اذا تكيف لعابه بطعم الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء الماكولة والمشروبة الا مشوبة بذلك الطعم فان الممرور انما يجد طعم العسل مرا واختلفوا في ان توسطها اما بان يخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم ثم تغوص هذه الرطوبة معها في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس ح هو كيفية ذي الطعم ويكون الرطوبة واسطة ليسهل وصول جوهر المحسوس الحامل

لكيفيته الى الحاسة او بان يتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فيغوص وحدها فيكون المحسوس كيفيتها وعلى التقديرين
لا واسطة بين الذائقة ومحسوسها حقيقة بخلاف الابصار المحتاج الى توسط الجسم الشفاف وقد تركب من الطعم واللمس
احساس بلا امتياز كما في الحرافة فان سطح اللسان ينفعل عنها انفعالا لمسيا بالتسخين ولها اثر ذوقي فيرد على
النفس اثر القوتين معا كاثر واحد بلا تميز في الحس ومنه الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين النابتتين في
الخيشوم الشبيهتين بحلمتي الثدي ويفتقر في ادراكه الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة الى الخيشوم
الجمهور على ان ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى آلة الشم وقيل بتبخير وانفصال اجزاء من
ذي الرائحة يخالط الاجزاء الهوائية فيصل الى الشامة وقيل بفعل ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة في الهواء
ولا تبخير وانفصال ورد الثاني بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في وزنه
وحجمه ولو كان الشم بالتبخير وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك والثالث بان المسك قد يذهب الى مسافة بعيدة
جدا ويحرق ويفنى بالكلية مع ان رائحته يدرك في الهواء ازمنة متطاولة وتمسك الفريق الثاني بان الشم لو لم يكن
بتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها عن ذي الرائحة لما كانت الحرارة وما يهيجها من الدلك والتبخير يذكي الروائح ولما
كان البرد الشديد يخفيها ولما ذبلت التفاحة بكثرة الشم واللازم باطل بحكم المشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز
ان يكون ذلك من جهة ان التبخر وتحلل الاجزاء يعين على تكيف الهواء بكيفية ذي الرائحة وكثرة اللمس والشم على ذبول
التفاحة وتحلل رطوباتها قال الامام والحق ان كليهما ممكن يعني يمكن ان يكون وصول الاجزاء اللطيفة المنفصلة
عن ذي الرائحة الى آلة الشم ايضا سببا لادراك الرائحة كما ان وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة اليها سبب له
وتمسك الآخرون بان النار مع شدة احالتها لما يجاورها لا تسخن الا على مسافة قريبة منها فكيف يحيل الجسم ذو الرائحة الهواء
على مسافة بعيدة على ما حكي في التعليم الاول من ان الرخم قد انتقلت من مسافة مائتي فرسخ برائحة جيف حصلت من مقتلة
وقعت بين اليونانيين مع امتناع ان يبلغ استحالة الهواء الى تلك المسافة ويمتنع ايضا ان يتحلل من تلك الجيف
اجزاء تسافر مائتي فرسخ ورد بانه مجرد استبعاد ولا دليل على الامتناع سلمنا ذلك لكن وصول الهواء المتكيف
الى المسافات البعيدة على ما حكي يجوز ان يكون لهبوب رياح قوية على انه يجوز ان يكون ادراكها الجيف بالباصرة حين
تحلقها في الجو العالي ومنه السمع وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ ويتوقف ادراكها على وصول
الهواء المنضغط المتكيف بكيفية الصوت بسبب تموجه الحاصل من قرع اي امساس عنيف او قلع اي تفريق عنيف
وهما موجبان لتموج الهواء اما القرع فلان القارع يموج الهواء الى ان ينقلب من المسافة التي يسلكها المقلوع الى جنبيها

ثم من الامرين جميعا يلزم المتباعد من الهواء ان ينقاد للتشكل والتموج الواقعين هناك ويشترط مقاومة المقروع للقارع
والمقلوع للقالع كما في قرع الطبل وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة الى الصماخ فيسمع الصوت بوصوله
الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع به مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئي فانه يرى مع بعده عن الباصرة لاجل تعلق بينهما
ولا نعني بوصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة
السامعة بل ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به
الهواء الراكد في الصماخ فيدركه السامعة واستدل على ان الاحساس بالصوت بوصول الهواء الحامل له الى الصماخ
بوجوه الاول ان من وضع فمه على طرف انبوبة طويلة ووضع طرفه الآخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه
ذلك الانسان دون سائر الحاضرين الثاني انا اذا رأينا من البعيد انسانا ضرب الفاس على الخشبة رأينا الضربة قبل سماع
الصوت الثالث ان الصوت يميل مع الريح كما هو المجرب في صوت المؤذن على المنارة فمن كان في جهة تهب الريح عليها
يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان كان قريبا واعترض الامام بان الوجوه الثلثة
راجعة الى الدوران اذ محصلها انه متى وجد وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد
فلا يفيد الا الظن وانت خبير بان امثال ذلك بمعونة الحدس القوي من الاذهان الثاقبة يفيد اليقين وكذا الحال
في كثير من المسائل العلمية التي يستعان فيها بالحدس الصائب فلا يقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وعارض
الامام بوجوه الاول ان الحروف الصامتة لا وجود لها الا في آن حدوثها ونحن نسمعها فاذن قد سمعناها قبل وصول
الهواء الحامل لها الى صماخنا الثاني ان حامل الحروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او اهوية متعددة فعلى الاول
يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد ولا يسمعها ذلك الواحد الا نادرا لانه من النادر ان يبقى ذلك الهواء بالكلية على
ذلك الشكل الى ان يصل بكليته الى صماخ واحد وعلى الثاني يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة الثالث قد يسمع السامع
كلام غيره وان حال بينهما الجدار المحيط بالسامع من جميع الجوانب ولا يمكن ان يقال ان الهواء الحامل لتلك الكيفية ينفذ
في مسام الجدار لان الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص في الخارج فاذا ما ادى الى الجدار وصدمه
بكثافته لم يبق ذلك الشكل الذي لاجله صار الهواء حاملا للصوت المخصوص فبعد خروجه عن المنافذ وجب ان لا يبقى
كيفية تلك الحروف واجيب عن الاول بان الحروف الصامتة آنية الحدوث لا آنية الوجود فيجوز ان يبقى زمانا يصل الهواء
الحامل لها الى الصماخ وعن الثاني بان الحامل لها اهوية متعددة لكن الهواء الواصل الى السامع الواحد جاز ان يكون
واحدا ولو فرض تعدد الواصل اليه جاز ان يكون السماع مشروطا بالوصول اول مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها

متنقشا ولا يبعد ان ينفذ الهواء في المنافذ الضيقة متكيفا بالكيفية التي هي الصوت المخصوص واطلاق الشكل على الكيفية
تجوز فمن قال ان الهواء الحامل الكلمة المخصوصة متشكل بشكل مخصوص اراد به تكيفه بكيفية معينة على سبيل التجوز
ولم يرد به انه متشكل بالشكل الحقيقي حتى لا يتصور نفوذه في تلك المنافذ مستبقيا لشكله على حاله ومنها البصر
وهو قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين تنبتان من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار
الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي يتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا حتى يلتقيا ويصير
تجويفهما واحدا ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى فذلك التجويف الذي
هو في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة ويسمى مجمع النور وانما جعلت العصبتان مجوفتين للاحتياج الى
كثرة الروح الحامل للقوة الباصرة بخلاف ساير الحواس الظاهرة ويتعلق البصر بالذات بالضوء واللون وبتوسطهما
بساير المبصرات كالشكل والمقدار والحركة وغيرها ولم يرد بالمبصر بالذات ما لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره وبالمبصر
بالواسطة ما يتوقف ابصاره على ابصار غيره حتى يرد عليه الاعتراض بان المدرك بالذات هو الضوء ليس الا واما اللون
فهو انما يرى بواسطة الضوء كساير المبصرات بل اراد بالمرئي بالذات ما يكون مرئيا برؤية متعلقة به ابتداء اي بلا
واسطة يكون تعلق تلك الرؤية بها اولا وبالذات وتعلقها بعينها بذلك المرئي ثانيا وبالعرض على قياس ما عرف
في الاعراض الاولية والاعراض الثانوية وعلى قياس الحركة الذاتية والحركة العرضية فان الضوء مرئي برؤية متعلقة
به ابتداء بالتفسير المذكور واللون ايضا كذلك الا ان رؤية الضوء غير مشروط برؤية اخرى ورؤية اللون مشروط بوجود
رؤية الضوء المحيط بذلك اللون فاذا رأينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان احديهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات
والاخرى متعلقة باللون كذلك ولهذا انكشف كل واحد منهما عند الحس انكشافا تاما الا ان الرؤية الثانية
مشروطة بوجود الرؤية الاولى ولا يتحقق بدونها واما الشكل وما ذكر معه فلا يتعلق بشيء منها رؤية ابتداء بل الرؤية
المتعلقة بلون الجسم ابتداء يتعلق هي بعينها ثانيا بشكله ومقداره وحركته وحسنه وقبحه الى غير ذلك فلون الجسم مرئي اولا وبالذات
وتلك الاشياء مرئية ثانيا وبالعرض ولهذا لم ينكشف هذه الاشياء عند الحس انكشاف الضوء واللون وهو راجع فينا
الى تأثر الحدقة وانما قيد بقوله فينا لانه لو اثبت الرؤية لله تعالى كما هو مذهب الاشاعرة لا يكون في حقه تعالى بتأثر
الحدقة اذ لا جارحة هناك ويجب حصوله مع شرايطه زعمت الفلاسفة وتبعهم المعتزلة الى ان الابصار يتوقف على شرايط
يمتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها اما الاول فلانا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء شيء من تلك الشرايط
ورد بان العدم لا يدل على الامتناع واما الثاني فلانه لو جاز عدم الابصار معها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة

دريافي

وربما ونحن لا نراها واللازم باطل قطعا ورد بانه ان اريد باللازم امكان ذلك في نفسه فلا نم بطلانه وان اريد
الاحتمال والتجويز العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما عند العقل على سبيل القطع فلا نم لزومه فان ذلك من العلوم
العادية ومنهم من قال ان اشتراط هذه الشرايط انما هو عند تعلق النفس بالبدن بهذا التعلق المخصوص وكون الباصرة
على هذا القدر من القوة لا على حد آخر فوقه كما في الآخرة واما شرايط الرؤية فمنها ان يكون المرئي مقابلا للرائي
او في حكم المقابل كما في رؤية الانسان وجهه في المرآة ومنها عدم البعد المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه
وبحسب عظم المرئي وصغره وبحسب اشراق لون المرئي وكدورته فان قوي البصر قد يرى شيئا مخصوصا على بعد مخصوص
ولا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد والمرئي العظيم المقدار قد يرى من بعد ولا يرى الصغير المقدار من ذلك البعد وما
لونه اكثر اشراقا وضوءا يرى من بعد اكثر ومنها عدم القرب المفرط فان البصر اذا قرب من المبصر جدا بطل الابصار
ومنها عدم الصغر المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب قرب المبصر وبعده ومنها عدم الحجاب بين
الرائي والمرئي والمراد بالحجاب الجسم الكثيف المانع للشعاع من النفوذ فيه وما قيل من ان المراد بالحجاب الجسم الملون
او المضيء اقول يدل على فساده ان الزجاج الملون لا يحجب ما وراءه عن الابصار والظاهر ان لا يحجب الارض عن رؤية
ما وراءها لان الارض على ما صرح به هذا القائل لا لون له ولا ضوء فلا يكون حجابا بين الرائي والمرئي على تفسيره ومنها
ان يكون المرئي مضيئا اما من ذاته او من غيره ومنها ان يكون المرئي كثيفا اي مانعا للشعاع من النفوذ فيه لا يقال
فعلى هذا يجب ان لا يكون الجسم اللطيف مثل الماء والزجاج مرئيا لعدم منعه الشعاع من النفوذ فيه والتجربة تشهد بخلافه
لانا نقول بعض الاجسام لطيف في الغاية بحيث لا يمنع الشعاع اصلا فهو لا يرى اصلا كالسموات على راي والاثير والهواء
الصافي وبعضها ليس بتلك المثابة في اللطافة بل له حظ من طرفي الكثافة واللطافة والماء والزجاج من هذا القبيل
ومثل هذا الجسم للطافته لا يحجب ما وراءه من الابصار ولكثافته يصير مرئيا وما قيل من ان هذا الشرط يغني عما ذكر بعضهم
من انه يشترط في الرؤية كون الشيء جائز الرؤية ولذلك امتنع رؤية الطعوم والروايح والكيفيات النفسانية ليس بشيء
لان الكثافة انما يشترط في الجسم الذي تعلق الرؤية باحواله لا في نفس تلك الاحوال والا لوجب ان يكون الضوء واللون و
الشكل والمقدار وساير المبصرات ايضا كثيفة وذلك باطل قطعا فعلى هذا اذا كان الجسم كثيفا وجب ان يرى طعمه ورائحته
كما يرى لونه وضوؤه وشكله ومقداره لتحقق شرط الكثافة هناك وقد يقال اشتراط كون المرئي مضيئا يغني عن اشتراط
كونه كثيفا لان اللطيف لا يقبل الضوء وما قيل من انه قد يضاف الى هذه السبعة ثلثة اخرى هي سلامة الحاسة والقصد الى
الاحساس وتوسط الشفاف بين الرائي والمرئي فصارت شرائط الرؤية عشرة كاملة ففيه ان هذا الاخير يغني عن

اشتراط عدم الحجب بين الرائي والمرئي بخروج الشعاع المذاهب المشهورة للحكماء في الابصار ثلثة الاول مذهب الرياضيين
وهو ان يكون الابصار بخروج شعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم انهم
اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب جماعة اخرى الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة
اطرافها التي تلي البصر مجتمعة عند مركزه ثم تمتد متفرقة الى المبصر فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه
البصر وما وقع بين اطراف تلك الخطوط لم يدركه ولذلك يخفى على البصر المسام الذي في غاية الدقة في سطوح المبصرات
وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العين خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى المبصر تحرك على سطحه في جهتين طوله وعرضه حركة في
غاية السرعة ويتخيل بحركته هيئة مخروطة والثاني مذهب الطبيعيين وهو ان يكون الابصار بالانطباع وهو المختار عند
ارسطو واتباعه كالرئيس وغيره على ما قالوا ان مقابلة المبصر للباصرة يوجب استعدادا يفيض به صورته على الجليدية
ولا يكفي في الابصار الانطباع في الجليدية والا لرأينا شيئا واحدا شيئين لانطباع صورته في جليديتي العينين
بل لا بد من تأدي الصورة من الجليدية الى ملتقى العصبتين المجوفتين ومنه الى الحس المشترك ولم يريدوا بتادي
الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك انتقال العرض الذي هو الصورة بل ارادوا بها ان انطباعها
في الجليدية معد لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضانها على الحس المشترك والثالث مذهب طائفة
من الحكماء وهو ان الابصار ليس بالانطباع ولا بخروج الشعاع بل بان الهواء المشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف
بكيفية الشعاع الذي هو في البصر ويصير بذلك آلة للابصار وحجة الرياضيين ان المتوسط بين البصر وما يقابله
اذا كان جسما لطيفا اي غير مانع لنفوذ الشعاع فيه فهو لا يحجبه عن رؤية المقابل واذا كان كثيفا اي مانعا لنفوذ
الشعاع فيه فهو يحجب البصر عن الرؤية وما ذلك الا لان شعاعا من البصر قد نفذ في الجسم المتوسط ووصل الى
المرئي على التقدير الاول ولم ينفذ في الجسم المتوسط ولم يصل الى المرئي على التقدير الثاني ولهم امارات اقناعية موقعة
لليقين في هذا المطلب يظهر لمن تتبع كتب المناظر والمرايا وقد ذكر لابطال مذهبهم وجوه منها ان الشعاع ان كان
عرضا امتنع عليه الحركة والانتقال وان كان جسما امتنع ان يخرج من عضو صغير مثل عين البقة جسم يخرق الافلاك ويبسط
الشمس على نصف كرة العالم ثم اذا انطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا فتح العين خرج مثله وهكذا ومنها ان حركة
الشعاع ليست ارادية وذلك ظاهر وليست طبيعية والا لكانت الى جهة واحدة ولا قسرية اذ لا قاسر حيث لا طبع واعترض
عليه بانه يجوز ان يكون حركته الى جهة واحدة طبيعية والى ما عداها من الجهات قسرية وان لم يكن القاسر معلوما لنا ومنها
انه لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب تشويشه عند هبوب الرياح ووصوله الى ما لا يقابل الوجه حتى يرى الانسان

ما لا يقابله

ما لا يقابله ولا يرى ما يقابله ومنها انه لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب ان لا يرى المرئي الا بعد انقضاء زمان يتحرك
فيه الشعاع الى المرئي وان يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وانه باطل قطعا لانا كلما فتحنا
العين ابصرنا الثوابت ودفع جميع تلك الوجوه بتأويل كلام القائلين بخروج الشعاع وهو انهم ارادوا بما ذكروا
ان المرئي اذا قابل شعاع البصر استعد لان يفيض على سطحه من المبدا الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدته
مخروط راسه عند مركز البصر لكنهم سموا احداث الشعاع على سطحه بسبب مقابلته للعين بخروج الشعاع عنها اليه مجازا على قياس
تسمية حدوث الضوء فيما يقابل الشمس بخروج الضوء عنها اليه وحجة الطبيعيين من وجوه الاول ان الانسان اذا
نظر الى قرص الشمس بتحديق نظره مدة طويلة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه كانه ينظر اليها وكذلك اذا بالغ في النظر
الى الخضرة الشديدة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه هذه الحالة واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى لون آخر لم ير
ذلك اللون خالصا بل مختلطا بالخضرة وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها زمانا واورد ذلك
بان صورة المرئي باقية في الخيال لا في الباصرة اقول لكن بين التخيل والمشاهدة فرق بين والارتسام في الخيال هو
التخيل دون المشاهدة ولا شك ان تلك الحالة حالة المشاهدة لا حالة التخيل فالصواب ان يقال في الرد ان صورة
المرئي في تلك الحالة باقية في الحس المشترك كما سيأتي في اثبات الحس المشترك ثم اقول والحق انهم ان ارادوا بانطباع
صورة المرئي في الباصرة وجود الذهني فلا ينبغي ان ينازع معهم في ذلك فان تحقق صور المحسوسات وانطباعها في
القوى الحاسة لها امر لازم على تقدير القول بالوجود الذهني بل ينبغي ان يطالبوا في تخصيص القول بالانطباع بصور المبصرات
فان صورة المسموع ايضا منطبعة في القوة السامعة وكذا صورة الملموس في اللامسة والمذوق في الذائقة والمشموم في
الشامة وان ارادوا بانطباع الصورة امرا وراء ذلك فليطلبهم الدليل عليه لعدم دلالة على ذلك والثاني ان المرئي اذا كان قريبا من
الرائي قربا معتدلا يرى كما هو واذا ابعد منه يرى اصغر مما هو عليه وهكذا يتزايد الصغر بتزايد البعد حتى يرى كنقطة ثم
يضمحل بحيث لا يرى وما ذلك الا لان صورة المرئي ينطبع في جزء من الجليدية بحيث يحيط به زاوية مخروط متوهم لا
وجود له اصلا راسه مركز الجليدية وقاعدته سطح المرئي وتلك الزاوية تصغر كلما يبعد المرئي وتصغر بحسب صغرها الجزء
الذي يقع فيها من الجليدية ولا شك ان الشبح المرتسم في الاصغر اصغر من الشبح المرتسم في الاكبر فلذلك يرى المرئي اصغر
فظهر ان التفاوت الواقع في المرئي بحسب ابعاده من الرائي انما ينضبط اذا جعلنا الزاوية موضعا للابصار ويكون
بالانطباع واما اذا جعلنا موضعه قاعدة المخروطة كما هو على القول بالشعاع فينبغي ان يرى على مقدار واحد في
ابعاده كلها سواء كانت الزاوية ضيقة او لا وفيه نظر لان القائلين بخروج الشعاع يدعون ان صغر المرئي وعظمه

ما بعان الصنوبرية مخروط الشعاع وعظمه والثالث ان البصر في ادراكه اسوة بساير الحواس الظاهرة اذ ليس ادراكها
المدركاتها بان يخرج منها شيء ويتصل بالمحسوس بل ادراكها اياها انما هو بان يأتيها صورة المحسوس فوجب ان لا يكون
الاحساس البصر بخروج شيء منه الى المبصر بل بان يأتيه صورة المحسوس ورد بانه تمثيل بلا جامع واعلم ان المتاخرين
فهموا من قول القدماء ان الابصار انما يكون بانطباع صورة المرئي في الجليدية ان المرئي بالحقيقة هو تلك الصورة
فورد عليهم انه يلزم ان لا يحس الانسان بما هو اكبر من نقطة ناظرة اذ لا ينطبع في ناظره ما هو اكبر منه مقدارا فلا يصح
منه الحكم على العظيم بالعظم ضرورة لتوقفه على ادراك المحكوم عليه وانه لو كان المبصر هو الصورة المرتسمة في العين
لما ادركنا بعد الشيء عنا ولما ابصرناه حيث هو والصواب انهم ارادوا ان صورة المرئي اذا ارتسمت في العين وتأثرت
الحاسة بها تنبهت النفس لها فاحست بالمرئي الموجود في الخارج على عظمه في جهته بحسب قربه وبعده فتلك الصورة آلة
للابصار لا انها مبصرة واما المذهب الثالث فقد قالوا في ابطاله انا نعلم بالضرورة ان الشعاع الذي في عين العصفور
بل البقة يستحيل ان يقوى على احالة نصف العالم الى كيفية بل العصفور والانسان او الفيل لو كان كله نورا او نارا
لما احال الى كيفية من الهواء عشرة فراسخ فضلا عن هذه المسافة العظيمة وان لم يكن هذا جليا عند العقل فلا خفاء
عنده وانه لو توقف الابصار على استحالة المشف المتوسط الى حالة تعين البصر على الادراك لكان كلما كانت العيون
اكثر كان الابصار اقوى او لا يحصل الابصار اصلا لان تلك الكيفية ان قبلت الاشتداد بحيث كلما كانت العيون
اكثر كانت اقوى كان الادراك اقوى وان لم تقبل فعند اجتماع العيون لو حصلت تلك الحالة لم يكن حصولها لبعض
العيون اولى من الباقي لان كل واحد منها علة مستقلة وعلى تقدير حصولها لبعض العيون لزم ان لا يراه الا ذلك
البعض وهو باطل فاما ان يحصل تلك الحالة لكل من تلك الكيفية وهو محال لاستحالة تعليل الحكم الواحد الشخصي بالعلل الكثيرة
او لا يحصل بشيء منها وح يلزم ان لا يحصل الابصار وللقائل ان يقول نختار ان تلك الحالة تحصل بجميع تلك العيون
ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد شخصي وذلك لانه اذا كان امور يصلح ان يكون كل واحد منها علة لمعلول
لا امر آخر فانها كانت سابقا على ما سواه من تلك الامور سواء كان واحدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة دون
ما عداه فاذا وجد من تلك الامور سواء كان اثنان او اكثر دفعة كانت العلة المستقلة مجموعها لا واحدا منها لان
شرط السبق على ما سواه مفقود في ذلك الواحد وانما يوجد في المجموع على ما مر في مبحث اجزاء الماهية من ان عدم كل
واحد من العلل الناقصة علة تامة لعدم المعلول بشرط ان يكون سابقا على ما سواه من الاعدام ولا يلزم من اجتماع
اعدام العلل الناقصة اجتماع العلل المستقلة لان العلة المستقلة ح يكون مجموعها لا واحدا منها لان ذلك



الشرط انما يوجد في المجموع لا في واحد واحد فعند اجتماع العيون نختار ان تلك الحالة تحصل بجميعها ويكون علة المستقلة
مجموعها لا واحدا واحدا منها حتى يلزم اجتماع العلل المستقلة لا يق اذا نظر شخص في مرئي وحصل تلك الحالة في المشف
المتوسط فاذا نظر بعده شخص آخر في ذلك المرئي فاما ان يحصل تلك الحالة من غير ذلك الناظر المتاخر وح يلزم تحصيل
الحاصل او لا يحصل وح يلزم ان لا يراه الناظر المتاخر وذلك باطل ولو جوزنا ان يحصل رؤية الناظر المتاخر بتكيف
المشف المتوسط بشعاع عين الناظر المتقدم لزم امكان رؤية شخص بعين شخص آخر ويلزم امكان رؤية
الاعمى للمبصرات لان ذلك انما يلزم لو لم يكن هناك شرائط اخر غير التكيف بكيفية الشعاع فان انعكس الى المدركات
ايضا وجه قد شهد الامتحان والتجربة بان الشعاع اذا وقع على الصيقل كالمرآة مثلا ينعكس منه الى شيء آخر وضعه
من ذلك الصيقل كوضعه مما خرج عنه الشعاع فزاوية الانعكاس كزاوية الشعاع على ما ذكر في المناظر فاذا وقع الصيقل
في مقابلة الرائي وانعكس شعاع بصره منه الى وجهه فيرى وجهه ولا شعور له بالانعكاس فيتوهم انه يراه على الاستقامة كما هو
المعتاد فيحسب صورة وجهه منطبعة في المرآة فاذا كان الوجه قريبا من المرآة والخطوط المنعكسة قصيرة يظن ان صورته
قريبة من سطح المرآة واذا كان الوجه بعيدا منها والخطوط المنعكسة طويلة يحسب ان يكون صورته غائرة في عمقها واما
اصحاب الانطباع فقد زعموا انه ينطبع من الوجه صورة في الصيقل ثم ينطبع من تلك الصورة صورة اخرى في العين
ورد ذلك بوجوه اولها ان صورة الوجه لو انطبعت في الصيقل لانطبعت في موضع معين منه ولم يتغير عن موضعه
بزوال شيء ثالث كما ان الحائط اذا اخضر لانعكاس الضوء عن الخضرة اليه فان ذلك اللون يلزم موضعا واحدا
منه ولا يختلف على المتنقلين لكنا نرى صورة الشجرة في الماء ينتقل بحسب انتقالنا وثانيها لو انطبعت
صورة في المرآة لانطبعت اما في سطحها الظاهر فكان يلزم ان نراه في سطحها الظاهر كما نرى سائر النقوش المنقوشة
في ظاهرها هناك لكنا نرى الصورة المرئية في المرآة غائرة فيها بحيث يقرب عمن يقرب منها ويبعد عمن يبعد عنها
واما في عمقها وهو باطل اما اولا فلانه ليس للمرآة ذلك العمق واما ثانيا فلان الصورة المنطبعة في عمقها لا يمكن
ان نرى لكثافة جرم المرآة وثالثها لو كانت الصورة المرئية في المرآة منطبعة فيها لكنا اذا رأينا الجبل العظيم فيها
لانطبعت صورته فيها لكن ذلك مح لاستحالة انطباع العظيم في الصغير اقول يمكن ان يجاب عن الاول بان صورة الوجه
انما ينطبع في موضع معين من الصيقل له وضع خاص بالنسبة الى الوجه وهو موضع لو توهم ان مخروطا خرج من مركز الجليدية
ووصل الى هذا الموضع ثم انعكس عنه بحيث يكون زاوية الانعكاس مثل زاوية الوصول لا نطبق قاعدة هذا المخروط
على سطح الوجه ولا شك ان الموضع الذي له هذا الوضع بالنسبة الى الوجه ينتقل بانتقال الرائي وعن الثاني بان المرئي

انما هو الوجه دون الصورة المنطبعة في السطح الصيقل اذ لو كان المرئي هو الصورة المنطبعة فيه لزم ان لا يرى شيء اعظم من مقدار سطح الصيقل وانما هي من الات الابصار على ما مر آنفا في الصورة المنطبعة في البصر وعلى التماثل بان انطباع صورة العظيم في الصغير ليس بمحال انما المحال انطباع العظيم في الصغير وهو غير لازم لان صورة الشيء لا يجب ان تساويه في المقدار وان عرض تعدد السهمين بتعدد المرئي قد يعرض لكن ان يرى الشيء الواحد شيئين فقال اصحاب الشعاع ان المخروطين الخارجين من العينين ان التقيا بحيث يصير سهماهما خطا واحدا رؤي الشيء الواحد واحدا وان تعدد السهمان رؤي متعددا وفيه نظر لان اتحاد سهمي المخروطين غير ممكن فالصواب ان يقال ان وقع السهمان من المرئي على موقع واحد رائي واحدا وان تعدد موقع السهمين رائي متعددا والقائلون بالانطباع ذهبوا كما مر الى ان انطباع صورة المرئي في الجليدية غير كاف في الابصار والا لرائي الشيء الواحد شيئين دائما بل لا بد من تادي الصورة من الجليديتين الى ملتقى العصبتين فيرتسم فيه صورة واحدة فيرى بها ذلك الشيء واحدا فان عرض ان لا يتادى الصورتان من الجليديتين الى الملتقى دفعة واحدة لاعوجاج عارض في احدى العصبتين رائي ذلك الشيء متعددا واعترض عليه اصحاب الشعاع من وجهين الاول اذا كان قدامنا جسمان احدهما على مسافة عشرة اذرع والثاني على مسافة ذراع مثلا وكان الثاني لا يحجب الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب وجمعنا النظر عليه وقصدناه بالنظر كانا لا ننظره الى غيره فانا نراه واحدا كما هو ونرى الابعد في تلك الحالة بعينها اثنين وعلى لو نظرنا الى الابعد وجمعنا النظر عليه فانا نراه واحدا كما هو ونرى الاقرب في تلك الحالة بعينها اثنين فلو كان السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكروه من اعوجاج احدى العصبتين لما امكن ان نرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والاخر اثنين لانه يلزم ان يكون تركيب العصبتين باقيا بحاله وزائلا معا وانه محال اقول هذا الدليل مقلوب عليهم اذ يقال لهم لو كان السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكرتم من تعدد السهمين او تعدد موقعهما لما امكن ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والاخر اثنين اذ يلزم ان يكون السهمان او موقعهما في حالة واحدة متحدا ومتعددا معا وانه محال والثاني ان الروح الدماغي جسم لطيف فمن الممتنع نفاذه في ملتقى العصبتين بحيث لا يتقدم عليه البتة ولا يتاخر واذا كان التقدم والتاخر جائزا عليه فيلزم وقوع الحول في اكثر الامر لاكثر الناس لان الروح الباصر اذا جاوز الملتقى لم يتحد الصورتان ولما فرغ من بيان الحواس الظاهرة شرع في اثبات الحواس الباطنة فقال ومن هذه القوى اي المدركة الجزئيات الحس المشترك ويسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس والحواس الباطنة انها خمس بعدد الحواس الظاهرة بشهادة الاستقراء وما يقال من انها اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور حتى

يمكن



يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهي الحس المشترك واما مدركة للمعاني اعني ما لا يمكن ان يدرك بها وهي الوهم والمعينة اما معينة بالتصرف وهي المتخيلة واما معينة بالحفظ فاما ان يحفظ الصور وهي الخيال واما ان يحفظ المعاني وهي الحافظة فوجه ضبط وجعل الحافظ والمتصرف مدركا باعتبار الاعانة على الادراك واستدلوا على وجود الحس المشترك بوجوه احدها انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض كالحكم بان هذا الاحمر حلو والحاكم بين الشيئين يحتاج الى حضورهما عنده ولا يكون حصول هذين الامرين في النفس لانها لا يرتسم فيها الماديات على ما سبق ولا في الحس الظاهر لانه لا يدرك الا غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد من قوة غير الحس الظاهر يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بالتادي اليها من طرق الحواس فهي كجواسيس لهذه القوة تؤدي مدركاتها اليها فيجتمع فيها الملموسات والمبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات باسرها فلذلك سميت بالحس المشترك والى هذا اشار بقوله الحاكمة بين المحسوسات واعترض عليه بان الحاكم هو النفس ليس الا واسناد الحكم الى القوة مجاز واجتماع الاشياء عند النفس حال حكمها قد يكون بارتسامها فيها كما اذا حكمت بين المعقولات وقد يكون بارتسام بعضها فيها وارتسام بعض آخر في آلتها كما اذا حكمت على زيد بانه انسان وقد يكون بارتسامها في آلتها كما اذا حكمت على هذا اللون بانه غير هذا الطعم فلا حاجة الى قوة يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة ولو احتيج اليها لاحتيج ايضا الى قوة اخرى يجتمع فيها الكلي والجزئي معا حتى يمكن الحكم بينهما نعم لو كان الحاكم بين المحسوسات هو الحس المشترك كما توهمه جماعة لتم ما ذكره اذ ليس في الحواس الظاهرة ما يدرك نوعين من المحسوسات ليتصور حكمه عليهما فلا بد من قوة باطنة يدرك انواع المحسوسات ويحكم بينها وثانيها انا نشاهد القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما والشعلة الجوالة بسرعة خطا مستديرا وما ذلك الا لان لنا قوة غير البصر يرتسم فيها صورة القطرة والشعلة ويبقى قليلا ويتصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض بحيث يشاهد خطا للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة والى هذا الوجه اشار بقوله لرؤية القطرة خطا والشعلة دائرة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون انتقال الارتسام في الباصرة بان يرتسم المقابل الثاني قبل ان يزول المرتسم الاول لقوة ارتسام الاول وسرعة تعقب الثاني فيكونان معا وثالثها ان المبرسم اي من به المرض المسمى بذات الجنب اذا قوي مرضه وتعطل حواسه الظاهرة لغلبة المرض يرى اشياء لا تحقق لها في الخارج على سبيل المشاهدة دون التخيل فانه قد يرى اشباحا او اشخاصا حاضرة عنده ولا يراها احد ممن سلم حواسه وليست هذه الصورة مرتسمة في بصره اذ لا يرتسم فيه الا موجود مقابل اياه فلما كان ادراكها كادراك ما يرتسم من الخارج بلا فرق عند المدرك دل ذلك ايضا على ان الابصار انما هو بالحس المشترك ولما كان الابصار بارتسام الصورة في الحس المشترك لم يتميز الحال عند المدرك بين ان يرد عليه الصورة من خارج كما هو في الغالب وبين ان يرد عليه الصورة من داخل

كما في البرسم فانه لما اشتغل نفسه الناطقة بمزاولة المرض بحيث تعطل حواسه الظاهرة واستولت المتخيلة ونقشت في لوح الحس المشترك
صورا كانت مخزونة في الخيال او صورا ركبتها من تلك الصور المخزونة على طريقة انتقاشها فيه من الخارج ولما لم يكن
له شعور بانتقاشها فيه من داخل لم يفرق بينها وبين الصور المنتقشة فيه من خارج فيحسب الاشياء التي هذه صورها
موجودة في الخارج حاضرة عنده كما في الصحة بلا فرق والى هذا الوجه اشار بقوله والمبرسم ما لا تحقق له اي وللرؤية
المبرسم ما لا تحقق له ومن القوى الباطنة الخيال وهي ثابتة مغايرة للحس المشترك لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ
يعني ان لصورة المحسوسات قبولا عندنا وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدأين متغايرين لما تقرر من
ان الواحد لا يكون مصدرا لاثرين ومبدأ القبول هو الحس المشترك فمبدأ الحفظ هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ لئلا
يختل نظام العالم لانا اذا ابصرنا الشيء ثانيا فلو لم يعرف انه هو المبصر اولا لما حصل التمييز بين النافع والضار
والصديق والعدو واعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فقد اجتمعا في قوة واحدة يسمونها
بالخيال وبان الحس المشترك مبدأ لادراكات مختلفة هي انواع الاحساسات وبان النفس تقبل الصور العقلية وتصرف
في البدن فبطل قولكم الواحد لا يكون مبدأ لاثرين مختلفين واجيب بان الخيال لا بد وان يكون في محل جسماني
فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظ بصورتها وكيفياتها
اعني اليبوسة وبان مبدئية الحس المشترك للادراكات المختلفة انما هي لاختلاف الجهات اعني طرق التادية من الحواس
الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة اقول ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز
ان لا يكون الا قوة واحدة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك من قبيل
الانفعال دون الفعل واجتماع القبول والحفظ وانواع الادراكات في شيء واحد لا يقدح في قولنا الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد دليل آخر وهو ان الصورة الحاضرة في الحس المشترك قد تزول بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو
النسيان وقد تزول لا بالكلية بل بحيث يحضر بادنى التفات وهو الذهول فلولا انها مخزونة في قوة اخرى تحضر في الحس
المشترك من جهتها لما بقي فرق بين الذهول والنسيان واعترض بانه يجوز ان لا يكون محفوظة الا في الحس المشترك ويكون
الحضور للادراك بالتفات النفس والذهول بعدمه واجيب بانه لو كان كذلك لم يبق فرق بين المشاهدة والتخيل لان
كلا منهما حضور صورة المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس ومعلوم ان تخيل المبصر ليس ابصارا
والتخيل المذوق ذوقا وكذا البواقي بل المشاهدة ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال ورد بانه يجوز ان
يكون الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة ومن تلك القوى

الباطنة



الباطنة الوهم المدرك للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالعداوة الجزئية التي يدركها الشاة من الذئب
فيهرب عنه والمحبة الجزئية التي يدركها السخلة من امها فيميل اليها فان هذه المعاني لا بد لها من قوة بها ادراكها وتلك
القوة غير الحواس الظاهرة اذ المراد بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة وغير الحس المشترك لانه لا يدرك الا ما يتادى اليه من
الحواس الظاهرة وغير النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات بالذات مع ان هذا الادراك حاصل للحيوانات العجم
كادراك الشاة معنى في الذئب بقي الكلام في ان القوة الواحدة لما جاز ان يكون آلة لادراك انواع المحسوسات لم لا
يجوز ان يكون آلة لادراك معانيها ايضا واما اثبات ذلك بان مدرك عداوة الشخص مدرك له بالضرورة فضعيف لان الحاكم
حقيقة هو النفس فيكون المجموع من الصور والمعاني حاضرا عندها بواسطة كل منهما بالتها الخاصة لها ولا يلزم كون محل
الصور والمعاني قوة واحدة لكن يشكل هذا بان مثل هذا قد يكون من الحيوانات العجم التي لا يعلم وجود النفس الناطقة لها
ومن تلك القوى الحافظة هي للوهم كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرهما ان القبول غير الحفظ والحافظ للمعاني غير الحافظة
للصور والكلام فيه يعلم مما مر ومن تلك القوى المتخيلة المركبة للصور المحسوسة والمعاني الجزئية المتعلقة بها
بعضها مع بعض والمفصلة لها بعضها عن بعض تركيب الصورة بالصورة كما في قولك صاحب هذا اللون المخصوص له
هذا الطعم المخصوص وتركيب المعنى بالمعنى كما في قولك له هذه العداوة له هذه النفرة وتركيب الصورة بالمعنى كما في قولك
صاحب هذه الصداقة له هذا اللون وتفصيل الصورة عن الصورة كما في قولك هذا اللون ليس له هذا الطعم وقس على هذا
وقد قال تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي جناحين وتفصيل الصورة عن الصورة كما في تخيل انسان
بلا رأس وتركيب المعنى بالصورة كما في توهم صداقة جزئية لزيد وهذه القوة قد يستعملها العقل في مدركاته بضم بعضها
الى البعض او فصله عنها وح يسمى مفكرة قالوا للدماغ بطون ثلثة اعظمها البطن الاول ثم الثالث واما الثاني فهو
كمنفذ فيما بينهما مزرد على شكل الدودة ومحل الحس المشترك هو مقدم البطن الاول ومحل الخيال مؤخره والمتخيلة في
مقدم الدودة والوهم في مؤخرها والحافظة في مقدم البطن الاخير وليس في مؤخره شيء من هذه القوى اذ لا حارس
هناك من الحواس فيكثر مصادماته الموجبة الى الاختلال تم مبحث الجواهر بعناية الله الملك القاهر الخالق قوى البواطن
والظواهر

تم

الفصل الخامس في الاعراض ويحصر اجناسها العالية في تسعة اختلفوا في ان الاجناس العالية للاعراض كم هي فذهب ارسطو ومن تابعه الى انها تسعة واختاره المص وذهب طائفة اخرى الى انها ثلثة الكم والكيف والنسبة وهي شاملة للسبعة التي جعل ارسطو واتباعه كل واحد منها جنسا وذهب طائفة اخرى الى انها اربعة الحركة والاضافة والكم والكيف وانما ارجعنا الضمير المستتر في قوله ويحصر الى تقدير مضاف موصوف بصفة محصوصة لانه لو كان راجعا الى الاعراض على ما هو الظ من العبارة لكان الحكم بالانحصار منتقضا بالنقطة والوحدة عند القائل بوجودهما في الخارج فان قيل بما على تقدير وجودهما في الخارج داخلتان في الكيف فلا انتقاض بهما قلنا المشهور في تعريف الكيف كما يتح اعتبار قيد يخرجهما عنه وح لا انتقاض لجواز كونهما نوعين حقيقيين فلا يكونان من الاجناس فضلا عن ان يكونا من الاجناس العالية وبيان انحصار الاجناس العالية للاعراض في هذه التسعة يتوقف على كون هذه التسعة اجناسا وعلى كونها غير مندرجة تحت جنس وعلى كونها شاملة لاجناس تحتها وعلى انه لا جنس عاليا غيرها ثم كونها اجناسا يتوقف على ان اطلاقها على ما تحتها ليس بالاشتراك اللفظي اذ لا يكون هناك ح معنى مشترك حتى يتصور كونه جنسا ولا على سبيل التشكيك لان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لما تحته فلا يكون جنسا بل اطلاقها على ما تحتها بالتواطؤ وليس مع ذلك ايضا من قبيل اطلاق اللوازم المقولة على ما تحتها بالسوية بل من قبيل اطلاق الذاتيات على ما تحتها ومع ذلك لا بد ان لا يكون تمام ماهيات ما تحتها من الجزئيات بل يكون تمام المشترك بين ماهياتها المتخالفة الحقيقة حتى يتحقق كونها اجناسا ويمكن المناقشة في كل واحد من الامور المذكورة وكذا يناقش في كونها غير مندرجة تحت جنس لجواز ان يكون اثنان منها او اكثر مندرجة في جنس شامل لها واما كونها شاملة لاجناس تحتها فقد يمنع لجواز كون ما تحت بعضها انواعا حقيقية ويجاب بان المراد بهنا من كونها عالية انه لا جنس فوقها فجاز ان يكون بعضها اجناسا منفردة واما انه لا جنس عاليا غيرها فلا حجة عليه بل غايته عدم الوجدان قال الامام وهذه الاشياء التي يتوقف عليها انحصار المقولات في هذه العشرة مما لا سبيل الى تحقيقها وما يقال في بيان الانحصار من ان العرض ان قبل القسمة لذاته فهو الكم والا فان لم يقتض النسبة لذاته فهو الكيف وان اقتضاها فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او للمجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضا فاما كم غير قار فمتى او قار ينتقل بانتقاله فالملك والا فالاين واما نقط فالمضاف واما كيف والنسبة اليه اما بان يحصل منه غيره فان يفعل او يحصل هو من غيره فان ينفعل وان كان جوهرا فهو لا يستحق النسبة اليه لذاته الا العارض فيؤول الى النسبة الى العرض ويندرج فيما ذكرنا فوجه ضبط يسهل

[illegible]



[illegible]

الاستقراء وتعلل الانتشار الاول الكم برهان يذكر المباحث المتعلقة بكل واحد واحد من المقولات التسع وبدا بالكمية لانها اعم وجودا من الكيفية واصح وجودا من الباقي اما انه اعم وجودا من الكيفية فلان العدد من الكمية عارض للامور المفارقة للكيفية اعني الماديات وعارض ايضا للمجردات العارية عن الكيفيات فقد وجد الكمية مع الكيفية وبدونها فيكون اعم وجودا منها وكون المجردات عالمة مثلا لا يقتضي كونها معروضة للكيفية لجواز ان لا يكون علمها بحصول صور الاشياء فيها وقد يقال ان العدد يعرض لجميع المقولات حتى لنفسه والكيفية لا يعرض لنفسها واما انها اصح وجودا من الباقي فلان الباقي اعراض نسبية لا يتقرر لها في ذوات موضوعاتها بل يحتاج الى غيرها بخلاف الكمية فانها متقررة في ذات موضوعها مع قطع النظر عما عداها فمتصله القار جسم وسطح وخط وغيره الزمان ومنفصله العدد قد عرفت ان الكم هو الذي يقبل القسمة لذاته اي يمكن ان يفرض فيه اجزاء فان كان بحيث يتلاقى كل جزئين منه على حد واحد مشترك بينهما فهو المتصل والا فالمنفصل والمراد بالحد المشترك ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئي الخط فانها ان اعتبرت نهاية لاحد الجزئين يمكن اعتبارها نهاية للجزء الاخر وان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها بداية للاخر فليس لها اختصاص باحد الجزئين ليس كذلك الاختصاص بالنسبة الى الجزء الاخر بل نسبتها اليهما على السوية والخط الى جزئي السطح والسطح الى جزئي الجسم التعليمي والان بالنسبة الى جزئي الزمان والحد المشترك يجب كونها مخالفة بالنوع لما هي حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينقص شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا اخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلثة والتقسيم الى ثلثة تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم ولا يوجد بين اجزاء الكم المنفصل حد مشترك بالمعنى المذكور فان العشرة اذا قسمتها الى ستة واربعة كان السادس جزءا من الستة داخلا فيها وخارجا عن الاربعة فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمي العشرة وهما الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط والكم المتصل اما ان يكون قار الذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود او غير قار الذات الثاني الزمان والاول المقدار وهو ان قبل القسمة في الجهات الثلث اعني الطول والعرض والعمق فهو الجسم التعليمي وان قبلها في الجهتين منها هو السطح وان لم يقبلها الا في جهة واحدة هو الخط والكم المنفصل هو العدد ويشملهما قبول المساواة وعدمها اي للكم خواص ثلث يشمل المتصل والمنفصل منها قبول المساواة وقبول عدم المساواة يعني انه اذا نسب كم الى كم اخر فاما ان يكون مساويا له

اوازيد او انقص وبهذه الخاصة من الاعراض الذاتية الاولية للكميات وانما يعرض لغيرها بتوسطها فان العقل اذا
لاحظ الاعداد والمقادير ولم يلاحظ معها شيئاً آخر امكنه ان يحكم بينها بالمساواة واللامساواة واذا لاحظ
شيئاً آخر ولم يلاحظ معه عدداً ولا مقداراً لم يمكنه ذلك ومنها قبول القسمة لذاته حتى ان غيره
من الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة بواسطته والمراد بالقسمة ههنا الوهمية وهو ان يفرض فيه شيء غير
شيء وقد يطلق على الفعلية وهو ان ينفصل وينقطع بالفعل اى يحدث له هويتان بعد ان كانت له هوية
واحدة والقسمة بهذا المعنى يستحيل عروضها للمقدار اذ عندها يبطل المقدار ويحدث مقداران آخران نعم
المقدار يهيئ المادة لقبول القسمة بهذا المعنى لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد فى نفس المقدار لانتفاء
المقدار عند حصول الانقسام كالحركة فانها تهيئ الجسم للسكون الطبيعى لا يبقى معه ومنها امكان
وجود العاد فيه اى اشتماله على امر يفنيه بالاسقاط عنه مراراً اما بالفعل كما فى الكم المنفصل فان الواحد
موجود فى جميع الاعداد وهو يعده وقد يعد بعض الاعداد بعضاً ايضاً واما بالقوة كما فى الكم المتصل فانه قابل
للتجزئة فيجب ان يكون قابلاً للتقدير لان التضعيف فى المقدار تضعيف فى العدد والعدد مبدأه الواحد فاذن
الكم المتصل قابل لان يفرض فيه واحد عاد وما عدا المقدار والعدد لا يتصور فيه قبول فرض العاد الا بملاحظة
احدهما فقد تبين ان للكم مطلقاً خواصاً ثلثاً شاملة لجميع اقسامه من الاعداد والمقادير يعرض له اولاً وبالذات
ولما عداه بتوسطه ثانياً وبالعرض والجمهور عرفوا الكم بالخاصة الثانية حيث قالوا هو عرض يقبل القسمة
لذاته وذكر الامام ان الخاصة الثالثة هى التى تصلح لتعريف الكم بها لا الاولى لان المساواة لا تعرف الا
بالاتفاق فى الكمية فيكون تعريف الكم بها دوراً وذكر فى المباحث المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه بان المساوات
واللامساوات انما يدرك بالحس والكم لا يناله الحس منفرداً بل انما يناله مع المتكمم متساوياً واحداً ثم ان العقل يجتهد
فى تميز احد المفهومين عن الاخر فلهذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس معنى وهذا المحسوس مستغن عن
التعريف وامكان اخذه فى تعريفه لا يقتضى توقف معرفته عليه ولا الى الخاصة الثانية لاختصاصها بالمتصل
وقال صاحب المواقف كانه اخذ القسمة الانفكاكية واعترض عليه بعض الفضلاء بان الامام قد صرح
فى كتبه بان القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للكم المتصل ثم قال واريانه قد بنى ذلك على ان قبول الشيء
عبارة عن امكان حصوله من غير حصوله بالفعل ولا شك ان الانقسام فى الكم المنفصل حاصل بالفعل واما
اذا اريد بالقبول اعم من ذلك اعنى امكان فرض شيء غير شيء فلا خفاء فى شموله المتصل والمنفصل ولذا قال

الامام

الامام ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم اقول لا يخفى ان
محصل كلام هذا الفاضل ان ههنا انقساماً هو حاصل بالفعل فى الكم المنفصل وحاصل بالقوة لا بالفعل فى الكم
المتصل وانه خبير بان شيئاً من الانقسامين اعنى الانفكاكية والفرضية ليس بهذه المثابة اما الانفكاكية
فلما عرفت مرة انها لا يمكن حصولها للكم المتصل واما الفرضية فلتساوى نسبتها الى الكمين المتصل والمنفصل
لانها ان اريد بها كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء فهذا المعنى حاصل لهما بالفعل وان اريد بها
نفس الفرض لا كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء دون شيء فلا شك فى ان هذا المعنى حاصل لكليهما بالقوة
لا بالفعل وهو ذاتى وعرضى اى الكم ينقسم الى الكم بالذات والى الكم بالعرض فالكم بالذات هو
الذى عد من المقولات اعنى العدد والمقادير الثلثة والزمان والكم بالعرض هو ما له ارتباط بالكم الذاتى مصحح لاجراء
اوصافه عليه واما محل للكم بالذات كالجسم فانه محل للمقدار والعدد او حال فى الكم بالذات كالشكل او حال فى
محله كاللون الحال فى الجسم واما متعلق بالكم بالذات تعلقاً وراء هذه التعلقات مصححاً لاجراء اوصافه
عليه كالفعال بهذه القوة متناهية او غير متناهية باعتبار اثرها اما فى المدة او الشدة او العدة وقالوا ان
الزمان مع انه كم متصل بالذات كم متصل بالعرض لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة التى هى كم متصل
بالذات ويعرض الكم المنفصل للكم المتصل الذاتى والكم المتصل العرضى لان العدد يعرض لجميع الاشياء واليه
هذا اشار بقوله ويعرض ثانى القسمين فيهما لاولهما فيهما اى يعرض الكم المنفصل الذى هو ثانى
القسمين فى تقسيمنا للكم الى المتصل والمنفصل للكم المتصل الذى هو اول القسمين فيهما اى فى الذاتى و
العرضى فقوله فيهما من تتمة اولهما والضمير فى قوله فيهما راجع الى الذاتى والعرضى والضمير فى قوله لاولهما راجع الى
القسمين اللذين هما المتصل والمنفصل وقد يعرض الكم المنفصل الذاتى للكم المنفصل بالذات كما فى قولنا خمس
عشرات فيصير المنفصل بالذات منفصلاً بالعرض ولا استحالة فى ذلك للتغاير بين العارض والمعروض ولو بالشخص
وفى حصول المنافى وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية لما بين الخواص المطلقة للكم
اراد ان يشير الى خواصه الاضافية وهو عدم قبول التضاد وانما كانت خاصة اضافية للكم لان غيره ايضاً كالجوهر
لا يقبل التضاد كما هو المشهور يعنى فى حصول منافى الضدية للكم دلالة على انتفاء الضدية اى على ان الكم لا يكون
ضداً للكم وكذا فى عدم شرط الضدية للكم دلالة على ذلك اما بيان حصول منافى الضدية فهو ان الكم المتصل
بعض انواعه عارض لبعض فان الخط عارض للسطح وهما عارضان للجسم وعروض الشيء للشيء مناف للضدية بينهما

وكذا الكم المنفصل بعض انواعه تقوّم للبعض وحصول التقوّم بين الامرين مناف للضدية بينهما واما بيانه عدم شرط الضدية فهو ان شرط التضاد بين الامرين اتحادهما في الموضوع سواء كان التضاد حقيقيا او مشهوريا وان يكون بينهما غاية الخلاف اذا كان التضاد حقيقيا ويمتنع ان يكون للنوعين من العدد موضوع واحد فان موضوع الثلثة بالذات غير موضوع الاربعة مثلا وكذا للنوعين من المقدار فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح ولا يكون بين النوعين من العدد ولا بين المقدارين غاية الخلاف لان كل نوعين من العدد فرضنا متباعدين يوجد عدد اخر ابعد من احدهما بالنسبة الى الآخر وكذا كل من المقدارين هكذا ذكروا اقول لم يثبت بعد ان احد الضدين لا يكون عارضا للآخر ولا مقوّما له على ما سبق ولا ان الضدين يجب ان يتواردا على موضوع واحد والحق قد سبق ان الاعداد انما يتقوّم بوحداتها لا بالاعداد التي تحتها واما الاستدلال بعروض بعض انواع الكم المتصل لبعض انما يدل على انتفاء الضدية بين العوارض والمعروضات ولا يدل على انتفاء الضدية بين خطين او سطحين وبين جسمين فان كل واحد من الخط والسطح والجسم يندرج تحته انواع لا يعرض بعضها لبعض واما قوله فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح يرد عليه مثل ما يورد على الاستدلال بالعروض وهو انه انما يدل على انتفاء التضاد بين الخط والسطح وبين الخط والجسم وبين السطح والجسم لا على انتفائه بين انواع واحد منها فيجاز ان يتضاد مثلا الجسمان التعليميان المتفاوتان في الصغر والكبر الواردان على موضوع واحد تضادا مشهوريا كما في التخلخل والتكاثف الحقيقيين واما يرد ان الجسم قد يكون موضوعا قريبا للخط اي يعرض الخط للجسم بلا توسط سطح بينهما كالمحور للكرة فلا مانع للخط والسطح من ان يتضادا ويوصف الكم بالزيادة والكثرة ومقابليهما اي النقصان والقلة دون الشدة ومقابلها اي الضعف يعني ان الكم مطلقا يوصف بالزيادة والنقصان اذ يقال هذا الخط ازيد من ذلك او انقص منه وكذا السطح والجسم التعليمي والزمان والعدد والكم المنفصل خاصة يوصف بالكثرة والقلة ويقال هذا العدد اكثر او اقل من ذلك العدد واما وصف الزمان بالكثرة والقلة فباعتبار ما يعرض له من الكم المنفصل بحسب تجزئته بالايام والساعات وغيرها ولا يوصف الكم بالشدة والضعف فلا يقال هذا الخط اشد من ذلك الخط او اضعف منه كما يقال هذا السواد اشد من ذلك السواد وذلك اضعف من هذا وانواع الكم المتصل القار اي الخط والسطح والجسم التعليمي قد يكون تعليمية وذلك بان يوجد كل منها لا بشرط شيء وهو ان يتصور المقدار من حيث هو هو من غير التفات الى شيء من المواد واحوالها فاذا تخيلنا الثخن اعني المقدار الممتد في الجهات الثلث من غير ان يلتفت الى شيء من المواد واحوالها

كان ذلك

كان ذلك المتخيل جسما تعليميا قيل ثم انه لا يمكننا ان نتخيله الا متناهيا لان البرهان الدال على تناهي الابعاد في الخارج على تناهيها في الذهن لان الامتداد المخصوص المتخيل لا يرتسم الا في آلة جسمانية يجب تناهيها فيجب تناهي ما حل فيها بل نقول الادلة المذكورة في تناهي الابعاد جارية في الامتداد الشخصي المتخيل اذا كان غير متناه بلا فرق لا يقال اذا امتنع تصور المقدار الذي لا يتناهى امتنع الحكم عليه بامتناع وجوده لانا نقول الممتنع تصور امتداد شخصي غير متناه لا تصور امتداد لا يتناهى على وجه كلي فالممتنع هو المتخيل لا المتعقل كذا قيل اقول فيه نظر لان مساواة الصورة لذي الصورة في المقدار ليس بلازم والا لم يمكن تخيل الاجسام العظيمة كالجبال والسموات ويجوز ان يكون الجسم المتخيل غير متناه وصورته الحالة في القوة متناهية فاذا تخيلنا السطح كذلك اي من غير التفات الى الجسم واعراضه كان ذلك المتخيل سطحا تعليميا وكذا الخط اذا تخيلناه مع الغفلة عن السطح وعوارضه كان ذلك المتخيل خطا تعليميا وانما سميت الانواع المأخوذة على هذا الوجه تعليمية لان العلوم التعليمية اعني الرياضي يبحث عن هذه الانواع المأخوذة على هذا الوجه وانما سميت العلوم الرياضية الباحثة عن احوال الكميات المتصلة والمنفصلة اعني الهندسة والحساب تعليمية ورياضية لانهم كانوا يبتدؤن بها في التعليم ورياضة النفوس تأنيسا لها باليقينيات وتبعيدا لها عن الغلط لانها علوم متسقة منتظمة قلما تضل الفكر فيها وان كانت مختلفة بنوع ما من الاعتبار اي هذه الانواع الثلثة تختلف بنوع ما من الاعتبار فان الجسم التعليمي كما يمكن ان يوجد لا بشرط شيء على ما عرفته يمكن ان يوجد بشرط لا شيء ايضا بخلاف السطح والخط فانهما يمكن ان يوجدا لا بشرط شيء ولا يمكن ان يوجدا بشرط لا شيء فانه يمكن ان نتخيل بعدا ممتدا في الجهات مجردا عما عداه ولا يمكن ان نتخيل بعدا ممتدا في الجهتين الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقي بالمرة ولا يمكن ايضا ان نتخيل بعدا ممتدا في جهة واحدة فقط مجردا عن الامتداد العرضي والعمقي قيل لا يمكن الا ان نتخيل نقطة بل لا بد ان نتخيل لها امتدادا ما وان كان قليلا جدا في الطول بل في العرض والعمق ايضا فيكون المتخيل جسما صغيرا لا نقطة وكذا لا يمكن تخيل الخط لانه لا يمكن ان نتخيل بعدا ممتدا في جهة واحدة فقط بل لا بد ان نتخيل له امتدادا عرضيا بل عمقيا ايضا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا خطا وكذا لا يمكن تخيل السطح لانه لا يمكن ان نتخيل بعدا ممتدا في جهتي الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقي بالمرة بل لا بد ان نتخيل له عمقا ما وان كان قليلا جدا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا سطحا فهذه الامور اعني النقطة والخط والسطح يمكن تصورها على وجه كلي ولا يمكن تخيلها بخلاف الجسم فانه يمكن تصوره وتخيله ايضا يشهد بذلك كله الوجدان الصحيح اقول وفيه نظر لانه قد مر انفا انه يمكن تخيل السطح مع

[illegible]

التعقل عن الجسم وعوارضه وكذا تحيل الخط مع الغفلة عن السطح وعوارضه وهذا القائل انه يصرح بذلك وتخلف
الجوهرية عما يقال في جواب ما هو في كل واحد يعطي عرضيته والتبدل مع بقاء الحقيقة
وافتقار التناهي الى برهان وثبوت الكرة الحقيقية والافتقار الى عرض والتقوم
به يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد اراد ان يبين عرضية انواع
الكم فاقام دليلاً عاماً في الجميع اولاً ودلائل خاصة كل منها مختص بنوع منها ثانياً اما الدليل العام فتقريره ان
معنى الجوهرية قد تخلف عما يقال في جواب ما هو عند السؤال عن هذه الانواع اعني الخط والسطح والجسم والزمان
والعدد فيكون هذه الانواع اعراضاً لانها لو كانت جواهر لما تخلف معنى الجوهرية عما يقال في جواب ما هو
عند السؤال عنها واعترض عليه بان بطلان التالي ممنوع حتى يقوم عليه برهان واما ما ذكروه في تعريفات هذه
الامور مما تخلف معنى الجوهرية عنه فجاز ان يكون من قبيل الخواص التي لا يقال عليها في جواب ما هو واما الدليل
الخاص بالجسم التعليمي فتقريره ان الجسم التعليمي قد يتبدل مع بقاء الحقيقة الجسمية المشخصة فان الشمعة المشخصة
بعينها يتبدل مقاديرها على وفق تبدل اشكالها فانها اذا دورت كان لها مقدار مخصوص ممتد في الجهات الثلث
على نسق واحد بحيث يمكن ان يفرض في داخلها نقطة يتساوى جميع الخطوط الخارجة منها الى سطحها واذا كعبت
كان لها مقدار على غير ذلك النسق واذا طولت يتفاوت مقدارها بحسب مراتب التطويل مع ان الشمعة المشخصة باقية
بعينها في هذه الحالات كلها ما لم يطرأ عليها انفصال فذلك المتبدل ليس معدوماً قطعاً ولا متعلقاً بظواهر
الشمعة كالشكل بل باعماقها جميعاً وليس جوهراً والا لكان جزءاً منها وتبدل تشخصها بتبدله ضرورة انتفاء الكل
بانتفاء الجزء فهو عرض سار فيها في جميع جهاتها وهو الجسم التعليمي فقد ثبت وجوده وعرضيته واعترض عليه بان
الجسم التعليمي القائم بالشمعة واحد لا تبدل فيه اصلاً بل يتوارد عليه سطوح واشكال مختلفة واجيب بان التبدل ليس
متعلقاً بظواهر الشمعة فقط بل يتعلق باعماقها ايضاً فالتبدل ليس مقتصراً على السطوح والاشكال والحاصل
ان الابعاد الجسمية الثلثة اعني الطول والعرض والعمق يختلف في تلك الصور زيادة ونقصاناً ويختلف بحسب
اختلافها الجسم التعليمي اقول ويمكن ان يناقش بان الجسم التعليمي انما يكون تعينه بتعين مساحته والمساحة في جميع تلك
الصور واحدة لا تختلف لكن المستدل اذا اثبت بالتخلخل والتكاثف لا يبقى لهذه المناقشة مجال واعترض انه
بانه فرع نفي الجزء الذي لا يتجزى فان من قال به وتركب الجسم منه يقول ليس هناك تبدل المقادير بل انتقال الاجزاء
من جهة الى جهة وتبدل اوضاعها وبذلك تختلف اشكال الجسم وقد يجعل هذا الدليل عاماً متناولاً للسطح والخط

انه

انه بان يقال انها ايضاً تتبدل لا مع بقاء الجسم بعينه فان المكعب مثلاً اذا جعل ذا عشرين قاعدة مثلثات فلا شك
ان السطوح الست والخطوط الاثني عشر التي كانت في المكعب قد تبدلت الى السطوح العشرين والخطوط الثلثين و
الجسم الطبيعي باق بحاله لم يتبدل بعد واما الدليل الخاص بالسطح فتقريره ان السطح انما يحصل للجسم بواسطة التناهي و
التناهي لا يكون من مقومات الجسم لان اثباته للجسم يفتقر الى البرهان ولذلك امكن قوماً ان يتصوروا اجساماً غير متناهية
وما يكون اثباته لشيء يفتقر الى البرهان لا يكون مقوماً له فالسطح الحاصل للجسم بسبب التناهي اولى بان لا يكون مقوماً
للجسم لان ما يثبت للشيء بسبب امر خارج عنه لا يكون مقوماً له لا يقال ثبوت الشيء وتحققه انما هو بعلته وعلة الجزء
قد يكون خارجة عن الكل لانا نقول الكلام في ثبوت الجزء للكل لا في ثبوته في نفسه ولا شك ان الجزء ثابت للكل
ولو قطع النظر عن جميع عداه فلو كان ثابتاً للكل بسبب امر خارج لم يكن كذلك واعترض عليه بان مقوم الشيء
انما لا يكون له ثابتاً بالبرهان اذا كان ذلك الشيء متصوراً بالكنه واما اذا كان متصوراً بالوجه فيجوز ان
يثبت له مقومات بالبرهان اولا ترى انهم استدلوا على جوهرية النفس الناطقة مع انهم زعموا ان الجوهر جنس لها
واعتذروا عن ذلك بانها متصورة بوجه ما لا بكنهها وقد يقال ان التناهي لا يكون من مقومات الجسم لانه عبارة عن
انقطاع الجسم وانتفائه فهو امر عدمي فلا يكون جزءاً الا من موجود واما الدليل الخاص بالخط فتقريره ان الجسم يوجد
بدون الخط فان الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط مقوماً له بل يكون عارضاً قائماً به
واعترض عليه بانه يدل على ان الخط ليس مقوماً للجسم مطلقاً ولا للجسم الذي لا يوجد فيه ولا يدل على انه ليس مقوماً
للجسم الذي وجد فيه وقد استدل تارة على عرضية السطح والخط والنقطة بانها صفات للجسم التعليمي الذي هو عرض
فهي بالعرضية اولى وتارة بان هذه الامور على تقدير وجودها يستحيل ان يكون جوهراً لما تقدم من استحالة الجزء وما هو
في حكمه فيكون اعراضاً واما الدليل المختص بالزمان فتقريره ان الزمان في تقومه مفتقر الى الحركة لانه مقدار لها
والمقدار يفتقر في تقومه الى المتقدر والمفتقر في التقوم الى العرض عرض واما الدليل المختص بالعدد فتقريره
ان العدد متقوم بالوحدات التي هي اعراض والمتقوم باجزاء كلها اعراض يكون عرضاً قطعاً واما اذا كان بعض
الاجزاء فقط عرضاً فلا يلزم كونه عرضاً كالسرير فقوله وتخلف الجوهرية الى قوله يعطي عرضيته اشارة الى
الدليل العام وقوله والتبدل الى قوله يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد اشارة الى
الدلائل الخاصة وفي كلامه لف ونشر مرتب فان التبدل مع بقاء الحقيقة يتعلق بالجسم التعليمي وافتقار التناهي الى
برهان يتعلق بالسطح وثبوت الكرة الحقيقية يتعلق بالخط والافتقار الى عرض متعلق بالزمان والتقوم به متعلق بالعدد

[illegible]

وليست الاطراف اعداما وان اتصفت بها مع نوع من الاضافة السطح طرف الجسم والخط طرف للسطح والنقطة طرف الخط وقد اختلفوا في ان الاطراف اعدام ام لا واختار المص انها ليست باعدام لكنها متصفة بالاعدام مع نوع من الاضافة وهذا القدر لا يقتضي عدميتها لجواز اتصاف الوجودي بالعدمي اما انها ليست باعدام فلوجوه منها ان الاطراف ينتهي بها ماله الاطراف اعني الجسم والجسم ذو وضع فما ينتهي به ذو وضع اعني الاطراف ذوات اوضاع لامتناع ان ينتهي ذو وضع بما لا وضع له واذا كانت الاطراف ذوات اوضاع لا يكون اعداما لامتناع الاشارة الى العدم واعترض بان الاعدام قد يشار اليها تبعا لمحالها كما يشار الى هذا العمى بواسطة الاشارة الى الاعمى فلم لا يكون الاطراف كذلك ومنها ان الجسم اذا انتهى في احدى جهاته فقط فلا شك انه يوجد هناك شيء يمتد في جهتين وهو السطح واذا انتهى السطح في احدى جهتيه فقط يوجد هناك شيء يمتد في جهة واحدة وهو الخط واذا انتهى الخط في امتداده يوجد هناك شيء لا يمتد في جهة فلا ينقسم اصلا وهو النقطة ومنها ان الجسمين اللذين لا مفصل في شيء منهما اعني يكون كلا منهما متصلا في حد ذاته اذا تلاقيا بظواهرهما طولا وعرضا فما يلاقي به كل منهما الآخر لا يكون معدوما لاستحالة تلاقي الموجودين بمعدوم بل موجودا منقسما في الطول والعرض وهو ظاهر دون العمق والا يلزم اما تداخل العمقين واما كون التلاقي ببعض وقد فرض انهما تلاقيا عليه وقس على ذلك اثبات الخط بتلاقي السطحين واثبات النقطة بتلاقي الخطين واما انها متصفة بالاعدام مع نوع من الاضافة فلان السطح مثلا يوصف بان الجسم ينتهي به وينقطع عنده والانتهاء امر عدمي يعرض السطح بالاضافة الى الجسم وكذا الحال في الخط والنقطة و استدل على ان الاطراف ليست بموجودة بان الاطراف نهايات والنهاية عدمية وبان السطحين اذا تلاقيا عند تلاقي الجسمين فلا يخ اما ان يكون احدهما ملاقيا للآخر بالكلية فح يلزم التداخل او لا بالكلية فح يلزم انقسام السطح عمقا وكذا الخطان اذا تلاقيا عند تلاقي السطحين يلزم التداخل على تقدير التلاقي بالكلية والانقسام عرضا على تقدير التلاقي لا بالكلية وكذا النقطتان اذا تلاقيا عند تلاقي الخطين يلزم التداخل او الانقسام واجيب عن الاول بان الاطراف ليست نهايات بل امور معروضة للنهايات كما ذكرنا وعن الثاني بانه لا امتناع في تداخل السطحين من جهة العمق لان امتناع التداخل انما هو من جهة الاتصاف بالعظم والصغر والسطح لا حصة له من العظم والصغر من جهة العمق لكن يمتنع تداخلهما من جهة العرض والطول لان السطح يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول والعرض ولا امتناع في تداخل الخطين من جهة العرض والعمق اذ لا حصة للخط من العظم والصغر بحسبهما ويمتنع تداخل الخطين من جهة الطول لان الخط يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول ولا امتناع في تداخل النقطتين مطلقا اذ





لاحجم للنقطة من العظم والصغر من جهة والحاصل ان امتناع التداخل انما هو بحسب الاتصاف بالصغر والكبر فحيث لا اتصاف بهما لا امتناع في التداخل **والجنس معروض التناهي وعدمه** يعني ان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من العوارض الذاتية للكم الذي هو جنس الكم المتصل والمنفصل فان التناهي يوصف به الكم ولا يوصف به غيره الا بسبب مقارنته للكم وانما ذكره هاهنا ولم يذكر عند ذكر خواص الكم لعلاقة بينه وبين الاطراف وهي انها انما يعرض للكم المتصل بسببها **وهما اعتباريان** لانه يوصف بهما الامور التي لا تحقق لها في الاعيان **والثانية من الاعراض النسبية** **ويرسم الكيف** بقيود عدمية تخصه جملتها بالاجتماع لا طريق الى تعريف الاجناس العالية سوى الرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظ ولا فصل لما تقدم من ان ما لا جنس له لا فصل له ولم يظفروا للكيف بخاصة شاملة سوى المركب من العرضية والمغايرة للكم و للاعراض النسبية الا ان التعريف بها كان تعريفا للشيء بما تساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصته التي هي اجلى وقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة فخرج الجوهر والكم والاعراض النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض دون الكيف زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازا عنهما ولا حاجة الى زيادة قيد الاولية كما فعل بعضهم حيث قال اقتضاء اوليا لادخال العلم بالبسيط حيث يقتضي اللاقسمة لكن هذا ليس اقتضاء اوليا بل بواسطة المتعلق لان قولهم لذاته يغني عنه فما ذكره رسم للكيف بقيود عدمية كل منها غير مختص به ويكون جملتها بالاجتماع مختصة به **واقسامه اربعة** اي اقسام الكيف اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات الاستعدادية والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والتعويل في الحصر على الاستقراء ومنهم من اراد اثباته بالترديد بين النفي والاثبات فذكر وجوها احدها ان الكيف اما ان يختص بالكم اولا والاول الكيفية المختصة بالكميات والثاني اما محسوس باحد الحواس الظاهرة اولا والاول الكيفية المحسوسة والثاني اما استعداد نحو الكمال وهو الكيفية الاستعدادية او كمال وهو الكيفيات النفسانية فيقال لم قلت ان الكمال الخارج من القسمة هو الكيفية النفسانية ولم يثبت ذلك الكمال لغير ذوات الانفس وان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا باحدى الحواس الظاهرة ولا يكون حقيقته استعدادا جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام اغا انا لم نجده فالمال الى الاستقراء فليعول عليه اولا ومنها ان الكيف اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك بان يكون للنفوس او للاجسام من حيث انها ذوات الانفس اولا يتعلق بوجود النفس الاول الكيفية النفسانية والثاني

كيف

اما ان يتعلق بالكمية او لا والاول هو الكيفية المختصة بالكم والثاني اما استعداد او فعل الاول الكيفية الاستعدادية
والثاني الكيفية المحسوسة فيه لم قلت ان الاجزاء على الفعل هو الكيفية المحسوسة ولم لا يجوز ان يكون كيفية
هويتها الفعل دون الاستعداد ولا يكون محسوسة فالمحسوسات ابدا بالكيفيات المحسوسة لانها اظهر الاقسام
الاربعة اما انفعاليات واما انفعالات الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب و
حلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها ولكونها خصوصا وعموما تابعة للمزاج الحاصل من
انفعال العناصر فالخصوص كما في المركبات مثل حلاوة العسل والعموم كما في البسايط مثل حرارة النار فان
النار لبساطتها لا يتصور فيها المزاج وحرارتها ليست تابعة للمزاج لكن الحرارة من حيث هي قد يوجد تابعة للمزاج كما
في الفلفل وهذا معنى قولهم بشخصها او بنوعها والا فالحرارة ليست نوعا لحرارة النار وغيرها لا حقيقية ولا
اضافية وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه بان
ينفعل فسميت بها تميزا لها عن الكيفيات الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة وقد يقال هذا القسم يشارك
القسم الاول في سبب التسمية بالانفعاليات لكن حاولوا التفرقة بين القسمين فنقص من الاسم شيء واطلق الباقي
عليه تنبيها على قصور فيه وهو عدم ثبوته وسرعة زواله **وهي مغايرة للاشكال** زعم جمع من الاوائل
ان هذه الكيفيات نفس الاشكال قالوا ان الاجسام ينتهي تحليلها الى اجزاء صلبة قابلة للانقسام الوهمي دون الانفكاك
الفعلي وزعموا ان تلك الاجزاء متخالفة الاشكال فالاجزاء التي يحيط بها اربع مثلثات يكون محددة الاطراف
مفرقة الاتصال للعضو فيحس منها بالحرارة والاجزاء التي يحيط بها ست مربعات يكون غليظ الاطراف غير نافذة
في العضو فيحس منها بالبرودة وكذا الحال في الطعام فان الجزء الذي يقطع العضو الى اجزاء صغار ويكون
شديد النفوذ فيه هو الحريف والجزء الذي يلاقي هذا التقطيع هو الحلو وكذا القول في الالوان فان الجزء الذي
ينفصل منه شعاع يفرق للبصر هو الابيض والذي ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو الاسود وتحصل من اختلاط
هذين النوعين من الشعاع الالوان المتوسطة بين السواد والبياض قال جماعة من المتكلمين ليس في النار حرارة
ولكن الله تعالى اجرى عادته بان يخلق الحرارة في العضو عقيب مماسة النار وكذا الكلام في الطعام والروايح والالوان
قال الامام ان ثبوت هذه الكيفيات من اجلى العلوم الضرورية والاستدلال على الضروريات عبث لكن المشائين
ابطلوا قول القدماء بوجهين احدهما ان الاشكال ملموسة اي مدركة باللمس في الجملة والالوان والطعوم والروايح
غير مدركة باللمس اصلا فالاشكال مغايرة لها وانما فسرنا الملموسة بما ذكرنا ليندفع ما قيل من ان الانسان لا يكون الاشكال

ملموسة



ملموسة بل الملموس هو السطوح واما الهيئة الحاصلة من احاطتها فمبصرة لا ملموسة فان قيل نحن لا ندعي ان الاشكال
نفس هذه الكيفيات بل نقول ان اختلاف الاشكال يوجب اختلاف هيئات حاصلة في الحواس والمحسوس هو تلك
الهيئات فقط ولا امتناع في ان يكون اختلاف الاشكال مفيدا لالة البصر اثرا ولالة اللمس اثرا اخر وليس
في الخارج كيفية محسوسة مغايرة لنفس الشكل وما ذكرتم من القياس لا يدل على ثبوتها اجيب بان تلك الهيئات الحاصلة
في الحواس ليست نفس الاشكال لان الاشكال ملموسة والهيئات الحاصلة في الباصرة والذائقة والشامة ليست ملموسة
واذا جاز وجود كيفيات مغايرة للاشكال في الحواس جاز وجودها في الاجسام الخارجية ورد هذا الجواب بمنع هذه
الملازمة وعلى تقدير تسليمها يلزم جواز ثبوت كيفيات في الاجسام الخارجية لا ثبوتها فيها والوجه الثاني لابطال
قول القدماء هو ان هذه الكيفيات اعني الالوان والطعوم والروايح والحرارة واخواتها متضادة والاشكال
ليست متضادة واعترض عليه بانه ان اراد بالتضاد التضاد المشهوري فلا نم ان الاشكال غير متضادة بهذا المعنى
وان اراد به التضاد الحقيقي فهو في الكيفيات انما يكون بين الاطراف فيلزم مما ذكره ان لا يكون الاشكال كيفيات
هي الاطراف فجاز ان يكون كيفيات هي الاوساط والجواب عنه بان جنس الاشكال ليس فيه تضاد حقيقي واجناس تلك
الكيفيات فيها تضاد حقيقي فيتغايران قطعا اقول ليس بشيء لان ذلك انما يدل على تغاير جنسي الشكل والكيفية
وهو غير مفيد ههنا اذ لا يدفع جواز اتحاد الكيفيات المتوسطة بين الاطراف مع الاشكال كما ادعاه المعترض وهذا معنى
**قوله لاختلافهما في الحمل** اي يحمل شيء على الاشكال ولا يحمل على هذه الكيفيات وبالعكس اعني يحمل شيء على هذه
الكيفيات ولا يحمل على الاشكال اما حمل الشيء على الاشكال دون هذه الكيفيات فهو ان الاشكال ملموسة وهذه الكيفيات
ليست ملموسة كما ذكرنا في الوجه الاول واما حمل الشيء على هذه الكيفيات دون الاشكال فهو ان هذه الكيفيات
متضادة والاشكال ليست متضادة كما ذكرنا في الوجه الثاني **وايضا هذه الكيفيات المحسوسة مغايرة للمزاج**
**لعمومها** اشارة الى رد من زعم ان هذه الكيفيات نفس المزاج وذلك لانها اعم من المزاج لان الكيفية المحسوسة
قد تحصل بدون المزاج كما في البسائط والمزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فيكون اعم من المزاج فيكون مغايرة
له لان العام يغاير الخاص واما ان المزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فلانه لا معنى للمزاج الا الكيفية الحاصلة
من تفاعل الحار والبارد مثلا التي يستسخن بالقياس الى البرودة ويستبرد بالقياس الى الحرارة فهي بالحقيقة من جنس
الحرارة والبرودة فيكون كيفية ملموسة **فمنها اوايل المحسوسات** الملموسات تسمى اوايل المحسوسات لوجهين
احدهما ان القوة اللامسة تعم جميع الحيوانات فلا يخلو حيوان عن هذه القوة وقد يخلو عن ساير الحواس الظاهرة

[illegible]

كالمواطيس الفاقدة للمشاعر الاربعة وكالجلد الفاقد لحاسة البصر والحكمة في ذلك ان بقاء الحيوان باعتدال مزاجه فلابد له من الاحتراز عن الكيفية المفسدة اياه وذلك بادراكها ولذلك جعلت هذه القوة منتشرة في اعضائه فالحكمة تقتضي ان لا يخلو حيوان عن هذه القوة واما ساير المشاعر فليس في هذه المرتبة من الضرورة فجاز ان يخلو عنها الثاني ان الاجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمذوقة والمشمومة ولا يخلو عن الكيفيات الملموسة والحكمة في ذلك ان الابصار لما توقف على توسط جسم فلابد ان يكون ذلك الجسم خاليا عن الكيفية المبصرة والا لاشتغلت الحاسة بكيفية فلا تدرك كيفية الجسم الاخر على ما ينبغي وكذلك الذوق يتوقف على تكيف الرطوبة اللعابية بطعم ذي الطعم او اختلاطها بشيء من اجزائه وايصالها اياه بالنفوذ الى القوة الذائقة فلابد من خلو تلك الرطوبة عن الكيفية المذوقة والا لم يحصل الاحساس التام بذلك الطعم بل يحس بطعم مركب وكذا الشم يتوقف على جسم متكيف بكيفية ذي الرائحة او يختلط باجزاء منه فلابد من خلو ذلك الجسم في نفسه عن الرائحة لما ذكرناه وهكذا السمع يتوقف على توسط جسم يحمل الصوت اليه فلابد ان يكون في نفسه خاليا عن الصوت والا لم يحصل كما ينبغي فلم يحصل الاحساس التام واما اللمس فلا حاجة الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الكيفيات الملموسة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كما ان الملموسات اوايل المحسوسات لما عرفت كذلك هذه الكيفيات الاربع اوايل الملموسات لانها مدركة اولا وبالذات وما عداها اعني اللطافة والكثافة والهشاشة واللزوجة والبلة والجفاف والخفة والثقل يدرك بتوسطها وهذا معنى قوله والبواقي منتسبة اليها وما قيل من ان الخشونة والملاسة ملموسان بلا توسط فقد يجاب عنه بانهما من باب الوضع عند بعضهم فالحرارة جامعة للمتشاكلات ومفرقة للمختلفات اعلم ان الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات غنيتان عن التعريف وما ذكروه من خواصهما لم يقصدوا بها تعريفهما بل قصدوا بها بيان احكامهما قالوا من شان الحرارة افادة الميل المصعد وبواسطته التحريك ثم ان المركب لما كانت مركبة من اجسام مختلفة في اللطافة والكثافة وكلما كان الطف كان اقبل للخفة الحاصلة من الحرارة فان الهواء اسرع قبولا لذلك من الماء الذي هو اسرع فيه من الارض لا جرم اذا عملت الحرارة في المركب بادر الى الصعود الالطف من اجزائه ثم الالطف دون الكثيف فانه لا ينفعل الا ابطؤ وربما لم تقدر الحرارة خفته تقوى على تصعيده فيلزم من ذلك تفريق الاجسام المختلفة الطبايع التي منها تركب المركب ثم يحصل عند تفرق تلك المختلفات بهذا السبب اجتماع المتشاكلات لان تلك الاجزاء بعد تفرقها يجتمع بالطبع الى ما يجانسها لان طبايعها تقتضي تحركها الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنسية علة الضم كما اشتهر في الالسنة فالحرارة معدة للاجتماع



الصادر عن طبايعها بعد زوال المانع الذي هو الالتيام فنسب الاجتماع اليها كما تنسب الافعال الى معداتها فظهر ان السبب القال ان الحرارة من شانها تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات وهذا الجمع والتفريق انما يعرضان للمركب الذي لا يكون بسائطه شديدة الالتيام واما الذي يكون التيامها شديدا فلا يخلو اما ان يكون اللطيف والكثيف فيه قريبين من الاعتدال اولا وعلى الاول اذا قوي عمل الحرارة فيه حدثت حركة دورية كما في الذهب لان النار انما لا تفرقه لان التلازم بين بسائطه شديد جدا فكلما مال اللطيف الى التصعيد جذبه الكثيف الى الانحدار فحدثت حركة دورية وعلى الثاني ان كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية والمستصحب الكثيف كالنوشادر وان كان الغالب هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا احدثت تسييلا كما في الرصاص او تليينا كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق والنورة حدثت مجرد سخونة واحتيج في تليينه الى الاستعانة باعمال يتولاها اصحاب الاكسير من الاستعانة بما يزيده اشتعالا كما في الكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق وعدم حصول التصعيد وتفرق المختلفات وجمع المتشاكلات بناء على المانع لا ينافي كون هذه الافعال خاصيتها لان هذه انما يكون عند تحقق الشرايط وارتفاع الموانع وانه افعال الطبيعة الواحدة يختلف بحسب اختلاف القوابل وما ذكروا من ان الحرارة يجمع المتشاكلات ويفرق المختلفات انما هو اذا اثرت في المركب اما اذا اثرت في البسيط فقد يحصل منه تفرق المتشاكلات فان الماء اذا اثرت فيه الحرارة انقلب بعضه هواء ويحرك لطبعه بما يفيده الحرارة من الخفة الى الفوق ويختلط ويلتزق بذلك الهواء اجزاء مائية صغار فيصعد معه ويكون مجموع ذلك بخارا فالحرارة يكون مفرقة للمتشاكلات اعني الاجزاء المائية والبرودة بالعكس اي هي جامعة للمختلفات فانها اذا اثرت في المركب المتخالفة الاجزاء اوجبت تكاثفها والتصاق بعضها ببعض ومنعت من تفارقها فالحرارة توجب تسييل الرطوبة المتجمدة بالبرودة وتحليلها وتصعيدها والبرودة توجب انجمادها وتكاثفها وانضمامها وهما متضادتان اشارة الى دفع من زعم ان البرودة تقابل الحرارة تقابل العدم والملكة فان البرودة ليست عدم الحرارة لانها محسوسة بالذات ولا شيء من العدم كذلك بل التقابل بينهما تقابل التضاد وتطلق الحرارة على معان اخر مخالفة للكيفية في الحقيقة الحرارة تطلق على اربع معان احدها الحرارة المحسوسة في جرم النار وثانيها الحرارة المستفادة من الكواكب كالحرارة الحاصلة من تاثير مسامتة الشمس للراس او قرب منها وثالثها الحرارة التي توجبها الحركة ورابعها الحرارة الموجودة في بدن الحيوان التي هي آلة الطبيعة في افعالها كالجذب والدفع والهضم وغير ذلك ولذلك نسبها كذا اثبته البدن وافلاطون يسميها النار الالهية وهي المسمى بالحرارة الغريزية وقد اختلف فيه الاراء

فذهب جالينوس الى انها الحرارة النارية العنصرية المستفادة من المزاج وذلك لان الجزء الناري اذا خالط سائر العناصر
وحصل منها مركب كان ذلك الجزء الناري بعيد ذلك المركب طبخًا واعتدالاً وقوامًا ولم يبلغ في الكثرة الى حيث
تحرقه وتبطل قوامه ولا في القلة الى حيث يعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال حتى يبقى المركب معه فجًّا فحصل
بسبب ذلك الجزء الناري لذلك المركب الاعتدال والقوام اللذان يليق حصولهما لذلك المركب فذلك الجزء الناري
الذي شانه ونعته ما ذكرناه هو الحرارة الغريزية وانها كما تدفع البارد الوارد على المركب بالمضادة كذلك
تدفع ايضا الحار الغريب الوارد على المركب لاجل ان الحار الغريب اذا حاول تفريق المركب فالحرارة الغريزية
تدفع اثره بما يفيد المركب من الاتصال الحاصل من الطبخ والنضج فظهر ان التفاوت بين الحرارة الغريبة و
الحرارة الغريزية ليس بالماهية بل التفاوت بينهما كون الغريزية جزءًا من المركب وكون الغريبة ليست كذلك حتى
لو فرضنا ان الحرارة الغريبة صارت جزءًا من المركب والحرارة الغريزية خارجة عنه كانت الغريبة عند ذلك تفعل
فعل الغريزية والغريزية تفعل فعل الغريبة وذهب ارسطو الى ان هذه الحرارة مغايرة بالنوع والحقيقة
لباقي اقسام الحرارة وان هذه الحرارة انما يستفيدها المركب بالفيضان عليه كما تفاض النفس والقوى على
ما حكى الشيخ عنه في حيوان الشفاء انه قال الحرارة التي بها تقبل البدن علاقة النفس ليست من جنس الحار
الاسطقسي الذي هو النار بل من جنس الحار الذي يفيض عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل بوجه ما مناسب
لجوهر السماء لانه ينبعث عنه بمعنى انه اذا امتزجت بالعناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة
وبساطة بها يناسب البسائط السماوية فيفاض عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحيوة
وقبول علاقة النفس وفرق بين الحار السماوي والحار الاسطقسي فتلك الحرارة يتبعها الحيوة التي لا يتبع الحرارة
النارية واستدل ارسطو بان اثار الحرارة النارية مباينة بالذات لاثار الحرارة السماوية بوجوه ثلثة الاول
ان حرارة الشمس تسود وجه القصار وتبيض الكماش وحرارة النار ليست كذلك الثاني ان حرارة النار عند ما تقوى
على الفواكه تحرقها واما تلك فاذا استولت على الفواكه انضجتها ولذلك صار يسرع ادراكها في البلاد الحارة
على ادراكها في البلاد الباردة الثالث ان الاعشى يبصر في ضوء الشمس ولا يبصر في ضوء النار فالحاصل ان لوازم
هذه غير لوازم تلك واختلاف اللوازم دليل على اختلاف الملزومات فالحرارة السماوية غير الحرارة النارية والغريزية
من جنس الاولى دون الثانية لان الحرارة الاسطقسية متى افرطت وقويت اوهنت القوى وافسدت افعال البدن
واما تلك فمهما اشتدت كما في الشبان ازدادت الافعال الطبيعية جودة وايضا الغريزية تفارق البدن مع مفارقة

النفس



النفس الناطقة والحرارة الاسطقسية تبقى بعد المفارقة بدليل ان بدن الميت يعدم امكان اللمس ويدرك من الحرارة في
بشرته ويتعفن بدنه وينتفخ انتفاخًا عظيمًا ولو كان في وسط الجمد والثلج لئلا يقال ان الحرارة التي عفنته ونفخته
استفادها من الخارج وتحقيق ذلك ان العفونة هي حركة الاجزاء النارية التي لم يستحكم امتزاجها بما امتزجت به من
الامزجة الرطبة الى الانفصال فيحلل ما يلقاه من الهوائية بحركتها الطبيعية النارية فيزيد بذلك ويستولي فيحلل
بها الرطوبة ويغلي غليانًا ما ينفصل به لطيفها عن كثيفها فيتحلل الممتزج الى بسائطه الاولى فلا يبقى مزاج او يبقى منه
بقية لا يستولي عليها العفونة اما لنقصان الرطوبة او لجودة الامتزاج فلا يتحرك اجزاؤه الى الانفصال فثبت
ان الحرارة الاسطقسية موجودة بعد الموت والحرارة الغريزية التي كانت تمنعها في مدة الحيوة عن ان يستولي على
رطوبات البدن فتعفنها مفقودة وليست هذه الحرارة موجودة في الحيوان فقط بل هي موجودة في النبات ايضا
لان بها لا تتعفن العنبة في شجرتها كما تتعفن اذا قطعت عنها بل الطبخ في النبات من فعل حرارة مثلها الا انها
لا تظهر في ملمسه ظهورها في الحيوان واعلم ان اطلاق لفظ الحرارة على تلك المعاني الاربعة ليس بحسب اشتراك اللفظ
على ما يتوهم بل هو لمفهوم واحد هو الكيفية الملموسة المخصوصة والظاهر انها جنس تحته انواع اربعة والمفهوم من عبارة المصنف
ان لفظ الحرارة يطلق على الكيفية المحسوسة وعلى معان اخر غيرها ولا اعرف له وجهًا غير ان يقال ان الحرارة يطلق على
الكيفية الملموسة وعلى الحرارة الغريزية التي لم تدرك باللمس كالنبات وعلى الحار الغريزي ايضا وهما ليسا من الكيفيات
الملموسة لان الثاني جوهر والاول ليس مما يدرك بحس اللمس وما يقرر من ان معناه ان الحرارة تطلق على معان اخر
مخالف للكيفية المحسوسة من النار في الحقيقة مثل الكيفية المسماة بالحرارة الغريزية والكيفية الفائضة من الكواكب
والحادثة من الحركة ففي غاية التمحل اذ لا قرينة مخصصة للكيفية بالمحسوسة من النار والرطوبة كيفية تقتضي
سهولة التشكل لا شك ان الماء رطب وله وصفان احدهما سهولة التشكل والثاني سهولة الالتصاق
والانفصال فبعضهم عرفوا الرطوبة باعتبار الوصف الاول وقالوا كيفية تقتضي سهولة التشكل بشكل الحاوي
الغريب واورد عليه بانه يقتضي ان يكون النار ارطب العناصر لكونها الطفها ولم يقل به احد واجيب بان سهولة التشكل
في النار التي يليها بسبب مخالطة الهواء والنار الصرفة ليست كذلك واللطافة يطلق على معان اربعة رقة القوام
وقبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدًا وسرعة التاثر عن الملاقي والشفافية وكون النار الطف العناصر بالمعنى
الرابع لكنه لا يقتضي قبولها للتشكل فان السماوات شفافة وليست قابلة للتشكل واورد ايضا انه يقتضي ان
يكون الهواء ارطب من الماء وانه باطل لاتفاق الكل على ان الرطب اذا امتزج باليابس افاده استمساكًا عن

الغش في الهواء بالامتزاج لا يفيد التراب استمساكا واجيب بان الحكماء متفقون على رطوبة الهواء وما ذكر من الاتفاق
انما هو من العوام لكن يبقى لزوم كون الهواء ارطب من الماء اقول ويمكن الجواب عنه بان ذلك انما يلزم ان لو كانت
الرطوبة مفسرة بالسهولة المذكورة فانها في الهواء ازيد مما في الماء لكنها كما ترى ليست مفسرة بها بل بالكيفية
المقتضية لها وكون الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة في الهواء ازيد مما في الماء ممنوع فان قيل زيادة
الاثر دليل على زيادة المؤثر فان الكيفية المقتضية للسهولة لو لم يكن في الهواء ازيد مما في الماء لم يكن
السهولة في الهواء ازيد مما في الماء قلنا زيادة الاثر كما يكون بحسب المقتضي يكون بحسب القابل ايضا وجرم الهواء لكونه
ارق قواما من جرم الماء اقبل للسهولة المذكورة والآخرون عرفوها باعتبار الوصف الثاني وقالوا كيفية يقتضي سهولة
التصاق الجسم بغيره وسهولة انفصاله عنه واورد عليه بانه يلزم ان يكون ما هو اشد التصاقا منه ارطب فيكون
العسل ارطب من الماء وهو باطل قطعا واجيب عنه بان العسل ادوم التصاقا واشد من الماء لا انه اسهل
التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم ان يكون ما هو اشد واقوى في الالتصاق ارطب ولا بدوام
الالتصاق حتى يكون الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فلا يلزم منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب وليس
العسل اسهل التصاقا من الماء بل الامر بالعكس واقول قد اعتبر في الرطوبة سهولة الانفصال وليس العسل اسهل
انفصالا من الماء قال الامام الرطوبة بذلك المعنى لم نعلم انها وجودية فلا اشبه انها ليست محسوسة لان
الهواء رطب لا محالة بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان
الهواء دائما محسوسا وكان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء صرف
اذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فالاظهر انها وجودية محسوسة وان كان للبحث فيه مجال وقد مال
ابن سينا في فصل الملموسات من الشفا الى انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه انها محسوسة ولعله اراد ان
الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة واعلم ان الرطوبة بالتفسير الثاني يقال لها
البلة ويقابلها الجفاف وهو عدم البلة عما من شانه ان يكون مبتلا وهي مختصة بالماء ولا يوجد في الهواء وما
اشتهر من ان خلط الرطب باليابس يفيده استمساكا انما هو في الرطب بهذا المعنى وقد يطلق البلة والرطوبة
ايضا بالاشتراك على جسم رطب بالمعنى الثاني جار على ظاهر جسم آخر ويسمى هذا الجسم الاخر مبتلا فان نفذ في اعماقه و
افاده لينا لا يسمى مبتلا بل منتقعا واليبوسة بالعكس يعني انها كيفية تقتضي صعوبة التشكل بشكل الحاوي
الغريب وهما متغايران اللين والصلابة فان اللين كيفية يقتضي قبول الغمز في الباطن ويكون للشيء



بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يتمدد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله الغمز بسبب الرطوبة وبما يسكنه
اليبوسة والصلابة ما يقابله فيكونان من الكيفيات الاستعدادية قال الامام قد ظن في امرين انهما من الكيفيات
الملموسة وليس كذلك الاول الخشونة والملاسة فان الخشونة عبارة عن اختلاف الاجزاء في ظاهر الجسم بان يكون
بعضها ناتئا وبعضها غائرا والملاسة عبارة عن استوائها فهما من باب الوضع الثاني اللين والصلابة وليستا
الملموستين ايضا لان اللين هو الذي يتغير وذلك انما يتم بامور ثلثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني شكل التقعير
المقارن بحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعد القبول لذينك الامرين والاولان ليسا من اللين لانهما محسوسان
بالبصر واللين ليس كذلك واما الثالث فهو من باب القوة واللاقوة والصلب فيه امور اربعة الاول عدم الانغمار
وهو عدمي الثاني الشكل الباقي وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة وليست صلابة
لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه مقاومة ولا صلابة فيه وكذا في الرياح القوية مقاومة ولا صلابة الرابع
الاستعداد نحو اللاانفعال وذلك من باب القوة واللاقوة والثقل كيفية يقتضي حركة الجسم الى
حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان مطلقا والخفة بالعكس ويقالان
بالاضافة باعتبارين من الكيفيات الملموسة الثقل والخفة وكل منهما مطلق واضافي والثقل المطلق
كيفية يقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم والمراد بمركز الثقل نقطة يتعادل ما على جوانبها
في الوزن والخفة المطلقة بالعكس اي كيفية يقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر الفلك ويطفو
فوق العناصر والثقل الاضافي يقال باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين
المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز وهذا مثل الماء فانه يطفو على الارض ويرسب في الهواء الثاني
كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك بحيث اذا قيس الى الارض كانت الارض سابقة الى المركز وكذا الخفة الاضافية
يقال باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى
المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء الثاني كيفية يقتضي حركة
الجسم بحيث اذا قيس الى النار كانت النار سابقة الى المحيط قيل ما ذكر في الثقل الاضافي بالاعتبار الاول يقتضي
ان يكون مسافة مكاني النار والهواء اعظم من مكاني الماء والارض وذلك مما لا برهن عليه بل ما ذكر في الخفة
الاضافية بالاعتبار الاول يقتضي ان يكون الامر بعكس ذلك اي يكون مسافة مكاني الماء والارض اعظم من مسافة
مكاني النار والهواء وانه متناقض وبين ذلك بانه ان فرض جزء من الماء مماسا لفلك القمر ثم خلي وطبعه تحرك الى

ان يتصل بمحدب كرة الماء فيكون قد قطع مسافة مكاني النار والهواء وان فرض محدب كرة الماء مماسا لمقعر الفلك القمر
ثم خليت وطباعها تحركت الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت انقص تلك المسافة فان كانت تلك المسافة
اكثر من مسافة مكاني الماء والارض صح ما ذكر من ان الثقيل المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز
والمحيط والا فلا وان فرض جزء من الهواء في مركز العالم ثم خلي وطبعه تحرك الى ان يتصل بمقعر كرة الهواء فيكون
قد قطع مسافة مكاني الارض والماء وان فرض كرة الهواء بحيث يكون مركزها مركز العالم تحت كرتي الماء والارض
ثم خلي وطبعها تحركت الى ان تماس مقعرها محدب كرة الماء فقد تحركت انقص تلك المسافة فان كانت تلك المسافة
اكثر من مسافة مكاني النار والهواء صح ما ذكر من ان الخفيف المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز
والمحيط والا لم يصح وقيل في الجواب انا نفرض كرة الماء بحيث يماس مقعرها مقعر الفلك فانها يتحرك بطبعها الى
ان يماس مقعرها محدب الارض فقد تحركت في مسافة امكنة النار والهواء والماء واذا فرضناها بحيث يكون مركز
العالم على محدبها فانها يتحرك بطبعها الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت في مسافة مكاني الارض و
الماء وظاهر ان المسافة الاولى اكثر من الثانية واذا فرضنا كرة الهواء بحيث يكون مقعرها مماسا لمقعر الفلك
او بحيث يكون مركز العالم على محدبها كان حالها على عكس كرة الماء فيكون الماء ثقيلا بالقياس الى الهواء والهواء
خفيفا بالقياس اليه وانما اعتبرنا ثقل الماء بالنسبة الى الهواء فقط وخفة الهواء بالنسبة الى الماء فقط لانهما
متشاركان في اشتمال كل واحد منهما على حصة من الثقل وحصة من الخفة الا ان حصة الثقل في الماء غالبة على
حصة الخفة فيه والحال في الهواء بعكس الماء فصار احدهما بالقياس الى الآخر ثقيلا والآخر بالقياس الى الاول خفيفا
اقول يرد على هذا الجواب ان ثخن ثلثة عناصر اعظم من ثخن عنصرين بل ثخن عنصرين اعظم من ثخن عنصر واحد لان ثخن
الماء مشترك بين طرفي النسبة في الصورة الاولى اعني الصورة المفروضة للثقل المضاف كما ان ثخن الهواء مشترك
بينهما في الصورة الثانية اعني الصورة المفروضة للخفة المضافة وذلك مما لم يبرهن عليه بل قد سبق الى الوهم ان
اثخان العناصر الاربعة متساوية واعني بالثخن ما بين سطحي المحدب والمقعر في المجوف وما بين المركز والمحيط في
المصمت ولو سلمنا ذلك منه لم يحتج في الجواب الى هذا التطويل بل كان يكفي ان يقول نفرض مقعر كرة الماء بحيث
يماس مقعر الفلك ثم نفرض انها خليت وطبعها فانها يتحرك الى ان يماس مقعرها محدب كرة الارض فيتحرك بقدر
ثخن كرة النار والهواء والماء ويبقى من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار نصف قطر الارض فقد
تحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط وان يقول نفرض كرة الهواء بحيث يكون مركز العالم على

[illegible]

محدبها



محدبها ثم نفرضها خليت وطباعها فانها تحرك الى ان يماس محدبها مقعر كرة النار فيتحرك بقدر ثخن كرة الهواء و
ثخن كرة الماء ونصف قطر الارض ويبقى من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار ثخن كرة النار فقد
تحركت في اكثر المسافة المذكورة وبهذا القدر يندفع التناقض ويظهر الحركة في اكثر المسافة التي بين
المركز والمحيط ولا يحتاج الى ما ارتكبه من ان في كل عنصر من عنصري الماء والهواء مع بساطتهما حصة من الخفة
وحصة من الثقل مع وضوح بطلانه فان طبيعة البسيط لا يمكن ان يقتضي امرين متضادين وكذا الى ما ارتكبه
من حركة كل من هذين البسيطين حركة طبيعية تارة من المركز الى المحيط واخرى من المحيط الى المركز مع انه
باطل فان العنصر الثقيل المضاف اذا وجد المركز لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا
عنه بالطبع والذي غاية الامر ان الثقيل المطلق اذا ضاده فغلب عليه ويأخذ المركز منه فيلزم حركة
الثقيل المضاف من المركز لكن لا بالطبع بل بالقسر وكذا الخفيف المضاف اذا وجد المحيط لا يتحرك عنه بالطبع
والا لزم المحذور المذكور بل يسكن فيه ما لم يضاده الخفيف المطلق فاذا ضاده اخرجه عن مكانه والحاصل ان الثقيل
مطلقا يطلب المركز والخفيف مطلقا يطلب المحيط لكن ذلك الطلب في المطلق من كل منهما اقوى واكمل مما هو في
المضاف من كل منهما بحيث يغلب المطلق على المضاف ويأخذ المركز والمحيط منه ويحصل الجواب عما اورد على ما ذكر في
الثقيل الاضافي بالاعتبار الثاني من ان الارض والهواء اذا فرضنا عند محدب النار وخليا وطبعهما تحركا نحو
المركز وكانت الارض سابقة قطعا فيلزم ان يكون الهواء ثقيلا مضافا وليس كذلك وكذا عما اورد على ما ذكر
في الخفة الاضافية بالاعتبار الثاني من ان النار والماء اذا فرضنا عند المركز وتحركا بالطبع نحو المحيط كانت
النار سابقة فيلزم ان يكون الماء خفيفا مضافا وليس كذلك فان قيل فعلى ما ذكرت لا يصح في تعريف الثقيل
الاضافي قولهم لكنه لا يبلغ المركز وكذا لا يصح في تفسير الخفة الاضافية قولهم لكنه لا يبلغ المحيط لان الثقيل
المضاف قد يبلغ المركز والخفيف المضاف قد يبلغ المحيط لان المركز والمحيط على ما ذكرت مكانان لهما بالطبع
ومقصدان لهما بالاصل كما انهما كذلك بالنسبة الى الثقيل المطلق والخفيف المطلق قلنا عدم بلوغ المركز والمحيط
باعتبار ان المركز والمحيط فرضنا مشغولين بالثقيل والخفيف المطلقين وتوضيح ذلك ان العناصر الاربعة
على الترتيب المشهور في امكنتها الطبيعية فاذا فرضنا ان الثقيل المضاف منها اعني الماء قد خرج عن مكانه
الطبيعي في غاية الخروج وكمال المزايلة انما يتصور بقدر ثخن ثلثة عناصر اعني النار والهواء والماء وذلك
بان نفرض مقعر الماء الذي كان مماسا لمحدب الارض مماسا لمقعر الفلك فاذا فرض انه بعد ذلك خلي وطبعه لزم

[illegible]

ان يتحرك بالطبع من المحيط الى المركز حركة لا يبلغ المركز ولكن يقطع اكثر المسافة التي بينهما حتى يصل الى مكانه الطبيعي
الذي كان فيه وكذا الخفيف المضاف اذا فرض انه قد خرج عن مكانه الطبيعي غاية الخروج وبعد عن المحيط غاية
البعد لا يتصور ذلك الا بان نفرض مركز العالم على محدبة فاذا خلى وطبعه لزم ان يتحرك الى ان يماس محدبة مقعر
كرة النار فيلزم ان يتحرك من المركز الى المحيط حركة لا يبلغ المحيط ولكن يقطع اكثر المسافة التي بين المركز
والمحيط حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه والميل طبيعي وقسري ونفساني لما كان الثقل والخفة
من اقسام الميل عقبهما بمباحث الميل مطلقا وهو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وهو كيفية بها يكون الجسم مدافعا
لما يمانعه وهو ينقسم الى ذاتي وعرضي لانه ان قام حقيقة بما وصف به فهو ذاتي وان لم يقم به حقيقة بل بما يجاوره
فهو عرضي على قياس الحركة الذاتية والعرضية والميل الذاتي ينقسم الى طبيعي وقسري ونفساني لانه حدوثه في محله
الحقيقي ان كان عن تاثير امر خارج عن ذلك المحل اي مباين له في الوضع فهو قسري كما في السهم المرمي وان كان حدوثه
من تاثير ما لا يباينه وضعا فان كان مع قصد وشعور فنفساني والا فطبيعي سواء اقتضته القوة على وتيرة واحدة
ابدا كميل الحجر المسكن في الجو او اقتضته على وتاير مختلفة كميل النبات الى التبرز والتزايد فالمراد بالطبيعة
ما يصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات دون شعور وارادة والمراد بالنفساني الارادي ومنهم من جعل
النفساني اعم منه ومن احد قسمي الطبيعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس فربما يختلف على
حسب اقتضاء النفس وبهذا الاعتبار سمي ميل النبات نفسانيا وخص الطبيعي بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون
شعور وارادة وهو العلة القريبة للحركة اي هو سبب يقتضي الحركة اقتضاء يترتب عليه وجود الحركة
ان لم يكن هناك مانع وباعتباره يصدر عن الثابت متغير بيانه انه يتبين ان الميل مما لا بد منه في الحركة وذلك
لان الحركة لها مراتب متفاوتة في الشدة والضعف ونسبة المحرك الذي هو الطبيعة او القاسر الى تلك المراتب على
السوية فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك شيء من تلك المراتب الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة في الشدة والضعف
ايضا ليتعين بكل واحدة من هذه المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة وذلك الامر هو الميل وانما قيدنا المحرك
بالطبيعة او القاسر لان المحرك بالارادة جاز ان يقتضي مرتبة معينة من الحركة بحسب ارادته المرتبة على اعتقاده ملايمة
تلك المرتبة من الحركة اياه واعترض عليه بان الميل ايضا يقبل الشدة والضعف على مراتب متفاوتة ونسبة الطبيعة
او القاسر الى جميعها على السوية فلا يجوز ان يستند شيء من مراتبه الى الطبيعة او القاسر بل لا بد هناك من امر اخر
يتوسط بينهما فان قيل يجوز ان يستند اصل الميل الى الطبيعة او القاسر ويستند اشتداده وضعفه الى امور مختلفة اما غير

خارجة

[١٤١]

خارجة كقوة الطبيعة شدة وضعفا واما خارجة كرقة المعاوق والخروق وغلظه واجيب بانه لم لا يستند اصل الحركة
الى الطبيعة او القاسر وشدتها وضعفها الى تلك الامور المختلفة من غير حاجة الى الميل قيل ليس المقصود مما
ذكر اثبات وجود الميل لانه بديهي محسوس ولا شك في ان له مدخل في وجود الحركة فان الحجر المسكن في الهواء
يحس منه مدافعة ويعلم بالضرورة انها يقتضي نزول الحجر بل المقصود منه بيان الحكمة في توسط الميل بين الطبيعة و
الحركة اقول الكلام في انه لا يصلح لذلك واعلم ان وجود الميل في الحركة الاينية ظ وكذا في الحركة الوضعية و
الكمية واما في الحركة الكيفية فلا وان وجود الميل في حالة السكون لا ينافي كونه الة مقتضية للحركة فان من احس
بالميل حال السكون علم بالضرورة كونه مقتضيا للحركة ومختلفه متضاد يعني ان الميلين المختلفين متضادان
لا يجوز ان يجتمعا في جسم واحد والمراد بالميلين المختلفين ميلان ذاتيان الى جهتين مختلفتين فان الميلين اذا
كان احدهما ذاتيا والاخر عرضيا فلا امتناع في اجتماعهما سواء كانا الى جهة واحدة او الى جهتين كساكن
السفينة تتحرك الى جهة حركة السفينة والى خلافها ايضا وكذا لا يمتنع اجتماع ميلين ذاتيين اذا كانا الى جهة واحدة
كالحجر المرمي الى الجهة السفلى اما اذا كانا الى جهتين مختلفتين فلا يجوز ان يجتمعا لان الميل هو السبب القريب للحركة فلو
اجتمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما الى جهة والاخر الى خلافها لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة
متحركا الى جهتين مختلفتين وهو باطل بالضرورة اقول وفيه بحث لان السبب القريب قد يتخلف عنه الاثر لفقدان شرط
او وجود مانع فيجوز ان يكون هناك ميلان مختلفان يمنع كل منهما الاخر عن التحريك فلا يلزم حركة الجسم الى جهتين مختلفتين
قيل لو اجتمع الميلان المختلفان في جسم واحد لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة مقتضيا بالذات للحركة الى
جهتين مختلفتين وانه باطل بالضرورة ككونه متحركا اليهما معا اقول احد الميلين الذاتيين يجوز ان يكون مستفادا
من القاسر كما اشرنا اليه انفا فلا يلزم اقتضاء الجسم بالذات للحركتين المختلفتين ومنشأ الاشتباه اشتراك لفظ
الذاتي بين المعنى المذكور هاهنا وبين ما يكون مقتضى الذات وانه امتناع حركة الجسم الى جهتين مختلفتين ظاهر في
الحركة الاينية والوضعية دون الحركة الكمية واراد بالتضاد التضاد المشهوري واذا كانا الى جهتين متقابلتين
كان بينهما تضاد حقيقي ولما كانت الجهة الحقيقية اثنتين انحصر الميل الطبيعي في قسمين احدهما الميل الهابط وهو
الثقل والاخر الميل الصاعد وهو الخفة واما القسري والنفساني فيختلفان بحسب اختلاف الحركات القسرية والارادية
هذا واقول الحق ان الاعتمادين الطبيعيين اعني الثقل والخفة متضادان لا يتصور اجتماعهما في شيء واحد باعتبار
وجه ولا تضاد بين ما سواهما من الميول لانهما قد يجتمعان كما في الحجر المرمي الى فوق فان فيه ميلا الى الجهة الفوق

ذو كذا وميلاً الى جهة السفل الثه والا لم يختلف في السرعة والبطؤ الحجران المرميان الى جهة الفوق بقوة واحدة في مسافة وحدة لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي في المسافة لاتحادها بالفرض ولا باعتبار معاوق داخلي اذا المفروض انه لا ميل فيه الى جهة السفل واعترض عليه الامام الرازي بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولا شك ان طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ واستدل بوجه آخر وهو ان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقعت في الوسط نقد فعل فيها كل واحد منهما فعلاً معاوقاً لما يقتضيه جذب الآخر وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة فانها غير موجودة في تلك الحلقة في هذه الحالة اصلاً وليس الا قوة الجاذب فانه لم يفعل في المجذوب فعلاً لم يصر مجرد قوته عايقاً لفعل الآخر فاذن قد فعل فيها كل واحد منهما فعلاً غير المدافعة ولا شك ان الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلى عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهة وملاقيها لما يمنعها عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود شيء يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو والسفل وما فعله الجاذبان ليس كذلك انما هو الميل الى جهة جذب الجاذب **ولولا ثبوته لتساوي ذو العايق وعادمه** يريد ان يبين ان الجسم القابل للحركة القسرية لا بد فيه من مبدأ ميل في ذاته سواء كان طبيعيا او نفسانيا تقرير البرهان انه لولا ثبوت الميل في الجسم القابل للحركة القسرية لتساوي حركة الجسم ذي العايق وحركة الجسم لعديم العايق والتالي ظاهر البطلان بيان الملازمة انا نفرض جسما متحركا بالقسر عديم المعاوق اي نفرض انه لا ميل فيه لا طبيعيا ولا نفسانيا يقطع مسافة ما في زمان ونفرض جسما آخر فيه ميل ومعاوق ما يقطعها وبين انه يقطعها في زمان اطول وليكن جسم ثالث فيه ميل اضعف من الميل المفروض اولاً نسبته الى الميل المفروض اولاً نسبة زمان عديم الميل الى ذي الميل المفروض اولاً فيكون في مثل زمان عديم المعاوق يتحرك بالقسر مثل مسافة فيتساوي حركتا مقسورين ذي عايق وغير ذي عايق وقد ذكرنا في مبحث امتناع الخلاء ما يعلم منه تحقيق هذا المقام بما لا مزيد عليه من النقض والالزام فليرجع اليه من اراد الاطلاع عليه **وعند آخرين** يعني المتكلمين **هو جنس يتنوع بحسب الجهات** فان لكل جسم جهات متعددة ويكون له بحسب كل جهة اعتماد **ويتماثل ويختلف باعتبارها** يعني ان الاعتمادات متماثلة اذا كانت الجهة متحدة ومختلفة اذا كانت متعددة **ومنه الثقل** يعني عند طائفة منهم الثقل من جنس الاعتماد وهو الاعتماد الى جهة السفل **وآخرون منهم جعلوه مغايرا** يعني عند طائفة اخرى منهم الثقل مغاير لجنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة الاجزاء فكلما زاد انضمام اجزائه كان اثقل **ومنه لازم ومفارق**

قسموا

قسموا الاعتماد الى اعتماد لازم وهو اعتماد الثقيل في جهة السفل واعتماد الخفيف في جهة العلو والى **اعتماد مفارق** وهو ما عدا الاعتمادين المذكورين مثل اعتماد الثقيل في جهة العلو واعتماد الخفيف في جهة السفل **ويفتقر الاعتماد الى محل لا غير** لان الاعتماد عرض وكل عرض مفتقر الى محل ولامتناع حلول عرض في محلين كان الاعتماد مفتقرا الى محل واحد لا غير **وهو مقدور لنا** يعني ان الاعتماد يحدث بحسب دواعينا وينتفي بحسب صوارفنا فيكون صادرا عنا بحسب قدرتنا **ويتولد منه اشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته** يعني ان الاعتماد يتولد عنه اشياء بعضها يتولد عنه لذاته بغير واسطة وبعضها يتولد عنه بواسطة وما يتولد عنه بلا واسطة قد يتولد عنه بلا توقف على شرط وقد يتولد بشرط فهذه ثلثة اقسام الاول ما يتولد عنه لذاته من غير شرط كالاكوان فانها متولدة عن الاعتماد بلا واسطة وبلا شرط والثاني ما يتولد عنه بشرط كالاصوات فانها يتولد عن الاعتماد بلا واسطة لكن بشرط المصاكة والثالث ما يتولد عنه لا لذاته لكن بواسطة كالالم فانه يتولد عن الاعتماد لكن لا عن ذاته بل عن التفرق المتولد عنه **ومنها اوايل المبصرات وهي اللون والضوء** من الكيفيات المحسوسة المبصرات مطلقا يعني سواء كان اولا وبالذات او ثانيا وبالعرض ومنها اوايل المبصرات فان الامور التي تدرك البصر مطلقا هي الضوء واللون والاطراف والحجم والبعد والوضع والشكل والتفرق والاتصال والعدد والحركة والسكون والملاسة والخشونة والشفيف والطافة والكثافة والظل والظلمة والحسن والقبح والتشابه والاختلاف وههنا امور راجعة الى ما ذكرنا فالترتيب داخل تحت الوضع والنقوش كالكتابة وغيرها داخلة تحت الترتيب والشكل والاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر متعلقة بالشكل والكثرة والقلة تابعتان للعدد والضحك والبكاء داخلان تحت الشكل والحركة والبشر والطلاقة والعبوس والتقطيب داخلة تحت الشكل والسكون والبصر يدرك الرطوبة من السيلان واليبوسة من التماسك واما المدرك بالبصر اولا وبالذات عند الجمهور فهو اللون والضوء وهذا اعني المبصر بالذات عند الجمهور هو الذي عد من الكيفيات المحسوسة دون غيره وقد تحقق فيما سبق معنى المبصر اولا وبالذات وان الالوان في ذلك كالاضواء ومنهم من نفى ذلك وزعم ان المعقول من المبصر اولا وبالذات هو ان لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره ويتوقف ابصار غيره على ابصاره وذلك هو الضوء لا غير لان اللون يتوقف ابصاره على وجود الضوء وابصاره فلا يكون مبصرا اولا **ولكل منهما طرفان** اي لكل من الضوء واللون طرفان اما طرفا اللون فالبياض والسواد كما سيذكره واما طرفا الضوء فهما الضوء الاضعف والضوء الاقوى **والاول حقيقة** اي اللون حقيقة

نبه به على بطلان قول من زعم انه لا حقيقة لشيء من اللون اصلاً والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء المضيء للاجسام
الشفافة المتصغرة جداً كما في الثلج وزبد الماء فانهما مركبان من اجزاء مائية مصغرة وليس بينها تفاعل يؤدي
الى مزاج يترتب عليه لون بل تداخل تلك الاجزاء هواء واشعة فايضة من الاجرام العلوية وينعكس تلك الاشعة
من سطوح بعضها على بعض وتراكم الاشعة بعضها على بعض والشعاع المنعكس يشبه البياض فان الشمس اذا اشرقت
على حوض من الماء وانعكس شعاعها على جدار غير مستنير يرى ذلك الشعاع كانه لون بياض فاذا راى الحس الشعاع
المتراكم على تلك الاجزاء يغلط لعدم الفرق بين الشيء وشبهه فيحكم بانه بياض فالامر المحسوس فيهما موجود في
الخارج الا انه ليس بياضاً فيكون البياض فيهما متخيلاً لا متحققاً وكذا الحال في الزجاج المدقوق ناعماً بل هذا اولى
من الثلج وزبد الماء لعدم تحقق البياض فيه لجواز ان يحصل بين الاجزاء المائية والهوائية في الثلج وزبد الماء
تفاعل ومزاج مصحح لوجود اللون ولا يتوهم ذلك في الزجاج المدقوق لان اجزاءه يابسة صلبة لا يلتصق بعضها
ببعض فلا يجري بينها فعل وانفعال وابعد من ذلك موضع الشق من الزجاج الثخين فانه يرى ذلك الموضع ابيض بسبب
انعكاس الاشعة مع كونه ابعد من حدوث المزاج فيه اذ لا يتصور فيه تصغر الاجزاء ولا تماسها والمزاج لا يمكن حصوله
بدونهما والسواد يتخيل بضد ذلك اعني بسبب عدم غور الهواء والضوء في عمق الجسم وباقي الالوان يتخيل بحسب اختلاف
الشفيف وتفاوت مخالطة الهواء ومنهم من قال الماء يوجب السواد اي يوجب تخيله لما يخرج الهواء يعني ان الماء
اذا وصل الى الجسم ونفذ في اعماقه اخرج منها الهواء وليس شفافه كاشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء في السطوح
فيبقى السطوح مظلمة فيتخيل ان هناك سواداً واما الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد فدل ذلك على ان الماء
يوجب تخيل السواد ومنهم من نفى البياض واثبت السواد متمسكاً بان البياض ينسلخ والسواد لا ينسلخ وايضاً البياض
يقبل محله الالوان كلها بخلاف السواد والقابل للشيء يجب ان يكون عارياً عنه ضرورة تنافي القبول والفعل و
اعترض عليه بان سواد الشباب ينسلخ بالشيب وبانه يجوز ان يكون الحقيقي مفارقاً والتخيلي لازماً لزوال سبب الاول ولزوم
سبب الثاني وبانه انما يقبل محل البياض ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم عراؤه عنه وان اريد بالقبول الامكان
الجامع للفعل فالكبرى ثم والمحققون على انها كيفيات متحققة وقد يكون متخيلة ايضاً وكونها متخيلة في الصور
المذكورة بالاسباب المذكورة لا ينافي تحققها باسباب اخر فالشيخ لا شك في ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور
البياض ولكنا ندعي ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في بياض البيض المسلوق فانه يصير ابيض مع ان النار
لم يحدث فيه تخلخلاً وهوائية بل اخرجت الهواء عنه ولهذا صار اثقل وكما في الدواء المسمى بلبن العذراء فانه

يكون



يكون من خل طبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه
القلي ويبالغ في تصفيته ثم يخلط الماآن فانه ينعقد ذلك المخلوط فيبيض غاية الابيضاض كاللبن الرائب
ثم يجف بعد الابيضاض فليس بياضه لانه شفاف تفرق اجزاؤه ويدخل فيه الهواء والا لم يجف بعد الابيضاض
لكنه لم يجف الا بعده وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض بالسحق والتصويل مع ان تفرق الاجزاء
ومداخلة الهواء فيه اظهر ومما يستدل به في الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط الهواء المضيء بالمشف
امران احدهما اختلاف طرق الانحاء من البياض الى السواد حيث يكون من البياض تارة الى الغبرة ثم العودية
ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على اختلاف
ما تركب عنه الالوان فان لم يكن الا سواد وبياض ولا حقيقة للبياض الا مخالطة الضوء للاجزاء الشفافة
لم يكن في تركيب السواد والبياض الا الاخذ في طريق واحد ولم يقع الاختلاف فيه الا بالشدة والضعف و
ثانيهما انعكاس الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاف اختلاط
الشفاف بالظلمة والسواد لا ينعكس بحكم التجربة فوجب ان لا ينعكس عن الاحمر والاخضر الا ما فيه من الاجزاء الشفافة
فوجب ان لا ينعكس الا البياض ودلالة هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو التركيب من
السواد والبياض اظهر من دلالتهما على ان سبب البياض لا يجب ان يكون هو مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة اذ لا مع
في الملازمتين نظر لجواز ان يقع تركيب السواد والبياض متخيلاً كان او متحققاً على انحاء مختلفة وان ينعكس
السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس عند الانفراد وطرفاه السواد والبياض المتضادان
يعني طرفا اللون السواد والبياض وهما متضادان تضاداً حقيقياً لانهما متواردان على موضوع واحد مع
امتناع اجتماعهما وتحقق غاية الخلاف بينهما وما يتوهم من ان السواد والبياض يجوز اجتماعهما ويحصل من اجتماعهما
الغبرة فغلط لانه لو اجتمع السواد والبياض فعند اجتماعهما لا يخلو اما ان يبقى كل واحد منهما او واحد منهما على صرافته او
لا يبقى واحد منهما على صرافته والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو بقي كل واحد منهما على صرافته لزم ان يرى
الجسم في غاية السواد وغاية البياض اذ المراد بالبقاء على الصرافة ان يكون حاله عند الحس في زمان الاجتماع كحاله
عنده في زمان الانفراد واما الثاني فلانه يلزم ان يرى الجسم في غاية البياض ان كان الباقي على صرافته هو البياض
او في غاية السواد ان كان الباقي على صرافته هو السواد وايضاً يلزم عدم اجتماعهما لان الذي لم يبق على صرافته
منتف فلم يجتمع مع الآخر واما الثالث فلانه يلزم ان لا يكون شيء منهما موجوداً البتة بل الموجود لون آخر متوسط

بينهما واعترض عليه بانه لا يلزم من عدم بقاء شيء منهما على صرافته التي كانت ثابتة له عند الحس حالة الانفراد انتفاؤه
في نفسه بل جاز ان يكونا موجودين معا وتركب منهما لون آخر متوسط بينهما ويكون المدرك بالحس ذلك اللون المركب
دون واحد منهما او احدهما كلام **و يتوقف اللون على الثاني** اي الضوء **في الادراك لا في الوجود**
يعني ان الضوء شرط رؤية اللون لا شرط وجوده كما زعم الشيخ وابن الهيثم وغيره من الحكماء قالوا انما يحدث اللون
في الجسم عند حصول الضوء فيه وهو غير موجود في الظلمة لعدم شرط وجوده لكن الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه
عند تحقق الضوء اللون المعين واستدل الشيخ بانا لا نرى اللون في الظلمة وذلك اما لعدمه في نفسه او لوجود العائق
عن رؤيته وهو الظلمة اذ لا عائق هناك سواها والثاني باطل لان الظلمة غير مانعة عن الابصار لان الجالس في غار
مظلم يرى جماعة في خارج الغار اذا اوقدوا نارا ورد بان عدم الرؤية لانتفاء شرطها وهو الضوء المحيط بالمرئي
وقال ابن الهيثم اذا فرضنا جسما ملونا بلون مخصوص كالبياض مثلا ووقع عليه ضوء ضعيف يرى فيه بياض ضعيف
ثم اذا وقع عليه ضوء قوي يرى فيه بياض شديد واذا وقع عليه ضوء اقوى يرى فيه بياض اشد وهذه البياضات
المتفاوتة في الشدة والضعف متخالفة بالماهية يوجد كل منها مع مرتبة من مراتب الضوء مناسبة لذلك اللون
في القوة والضعف ولا يوجد مع غيرها من تلك المراتب فيحدس من ذلك ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط لوجود
اللون المحسوس معها فاذا افقدت مراتب الضوء بكليتها فقدت الالوان كلها وانما قلنا يحدس من ذلك ولم نقل نعلم
من ذلك لاحتمال ان يقال ان انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء عند انتفائها ليس لانتفائها بل لامر
آخر مجهول لنا وايضا يجوز ان يكون للون طبيعة غير مشروطة بشيء من مراتب الضوء فيوجد تلك الطبيعة في الظلمة
فيوجد اللون في ضمنها الا ان الحدس يحكم بما ذكرناه واعترض عليه بان التفاوت في المثال المذكور ليس الا في انجلاء
اللون الواحد بالشخص عند الحس بحسب مراتب الضوء فان اللون لما كان انكشافه وظهوره عند الحس بواسطة الضوء فاذا
كان الضوء ضعيفا كان انكشافه وظهوره ضعيفا واذا قوي الضوء قوي الانكشاف والظهور فيتوهم من تبدل
الانكشافات تبدل المنكشفات وايضا ان الواصل الى الحس المشترك تارة هو اللون مع ضوء ضعيف واخرى ذلك
اللون مع ضوء شديد فلما كان المجموع الواصل اليه في الثاني بسبب شدة الضوء وقوته اوضح وابين من المجموع
الواصل اليه في الاول توهم ان اللون في الثاني اشد منه في الاول لكن اذا تاملنا في ذلك تاملا شافيا تميز اللون
عن الضوء فيهما وعلم ان اللون فيهما واحد والمختلف هو الضوء واستدل الامام على ان الضوء ليس شرطا لوجود
اللون بان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور وهو

ضعيف



ضعيف لانه ان اراد بالمشروطية التوقف منعناه وان اراد المعية او الاعم فهو غير مخل على انه قد صح بوجود الضوء
بدون اللون كما في البلور اذا وقع عليه ضوء **وهما** اي الضوء واللون **متغايران حسا** اي المغايرة بينهما
مستفادة من الحس وذلك لان الجسم الابيض او الاسود اذا وقع عليه ضوء الشمس شهد الحس بوجود شيئين
على سطح احدهما ظاهر بنفسه للحس والآخر ظاهر له بسبب الاول وزعم بعض الناس ان الضوء ليس امرا موجودا
زائدا على اللون بل هو عين ظهور اللون ففي المثال المذكور ليس على سطح الجسم الا لون بياض او سواد قد ظهر
للحس وقالوا الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل ويتفاوت مراتب الظل
بحسب تفاوت مراتب القرب والبعد من الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من مراتب الظهور ثم شاهد بعده ما هو اكثر ظهورا
توهم ان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هنا كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهورا اتم واستدلوا
عليه بان اللامع بالليل مثل الراعة يرى مضيئا في الظلمة ولا يرى ضوءه في ضوء السراج ثم السراج يرى مضيئا
ضوءا شديدا ولا يرى ضوءه في ضوء القمر ثم القمر يرى مضيئا ضوءا اشد ولا يرى ضوءه في ضوء الشمس وما هو
الا ان الحس لما ضعف في الظلمة وكان للامع بالليل قدر من الظهور ظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه
ثم اذا تقوى بنور السراج نظر الى اللامع لم ير له لمعانا لزوال ضعف البصر وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر
ان ضوء هذه الاشياء ليست الا ظهور الوانها عند الحس كما ان زوالها ليس الا خفاء الوانها عنده فلا يكون الضوء
كيفية زائدة على اللون وظهوره قال الامام لا يبعد ان يكون لما ذكروه تاثير في اختلاف احوال الادراكات لكنا مع ذلك
ندعي ان الضوء كيفية وجودية زائدة لان البياض والسواد قد يتشاركان في الضوء ويتخالفان في ماهيتهما وما به
الاشتراك غير ما به الاختلاف واعترض عليه بجواز اشتراك متخالفي الماهية في ظهورهما عند الحس فالمعتمد انما شهادة الحس
واما ان البلور والماء اذا كان في ظلمة ووقع عليه ضوء يرى ضوءه وليس لهما لون فلا يكون الضوء ظهور اللون
**قابلان للشدة والضعف المتباينان نوعا** يعني ان كلا من الضوء واللون قابل للشدة والضعف
والقابل للشدة والضعف يكون الاشد منه نوعا مباينا للاضعف منه وهو المراد من قوله المتباينان نوعا ويكون
تقدير الكلام قابلان للشدة والضعف فيكون من كل منهما الاشد والاضعف المتباينان نوعا واستدلوا على ان
الاشد نوع مباين للاضعف بان السواد مثلا الشديد منه مخالف الضعيف فلا يخلو اما ان يكون الاختلاف بينهما
بالحقيقة او بالعوارض والثاني باطل والا لم يكن التفاوت في السوادية بل في امر خارج عنه كما نعلم قطعا ان
التفاوت في السوادية فتعين الاول فيكون الاشد نوعا مخالفا للاضعف واعترض عليه بان السوادية خارجة

عن ماهيتها لما تقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك من عوارض ما يقال عليه من الافراد واستدلوا عليه بوجهين الاول
ان نسبة الماهيات وذاتياتها الى الجزئيات على السواء فان جميع الجزئيات متساوية فى ان تحققها ذهنا وخارجا
لا يتصور الا عند تحقق الماهية وذاتياتها ويرتفع بارتفاع الماهية وذاتياتها وان الماهية وذاتياتها
متقدمة عليها ذهنا فلا يكون الماهية وذاتياتها بالنسبة الى شىء اقدم واولى او اشد وتقدم بعض الجزئيات
على البعض بالوجود لا يقتضى تقدمه عليه بالماهية فان نسبة الماهية الى الجزئى المتقدم بالوجود كنسبتها الى
الجزئى المتاخر بالوجود فلا يكون الماهية وذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك بل المقول بالتشكيك
من العوارض واعترض عليه بان هذا الدليل بعينه جار فى الامر الخارجى لان جميع الجزئيات متساوية فى ان
تحققها ذهنا وخارجا يتصور بدونه ولا يرتفع شىء منها بارتفاعه ولا يتقدم على الجزئيات ذهنا فلا يكون
الامر الخارجى بالنسبة الى شىء من الجزئيات اقدم واولى واشد فان منع استلزام تساوى الجزئيات فى هذه الاحوال
لانتفاء التشكيك فى الامر الخارجى كان المنع مشتركا والجواب عنه هناك هو الجواب ههنا الثانى ان الامر الذى به
يتحقق التفاوت حيث يوجد فى الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا فى الماهية لم يتحقق التفاوت فيها
بل كانت فى الكل على السواء وان كان داخلا فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانتفاء بعض الاجزاء مثلا
الخصوصية التى توجد فى نور الشمس دون القمر ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما فى القمر ضوءا والا لم يكن
تفاوت النورين فى نفس الماهية فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض ايضا مقولا بالتشكيك
قابلا للشدة والضعف لان القدر الزائد اما داخل فى مفهوم العارض وهيئته فلا اشتراك للضعيف فيه واما غير داخل
فلا تفاوت لان ما هو مفهوم العارض فيهما على السواء مثلا الخصوصية التى فى بياض الثلج دون العاج ان كان ماخوذة
فى مفهوم البياض لم يكن ما فى العاج من عروضاته والا لكان مفهوم البياض فيهما على السواء اجيب بانه داخل فى هوية
المعروض الاشد وان لم يدخل فى هوية العارض لا فى هوية المعروض الاضعف فلا يلزم من عدم دخوله فى مفهوم العارض
تساويه فى جميع المعروضات اقول وللقائل ان يقول فيتوجه مثله على الدليل المذكور على امتناع تفاوت الماهية وذلك
انه كما جاز التفاوت فى العارض باعتبار امر خارج عنه داخل فى هوية بعض المعروضات فلم لا يجوز فى الماهية باعتبار
امر خارج عنها داخل فى هوية بعض الافراد مثلا يكون النور تمام ماهية الانوار وجنسا لها ويكون الخصوصية التى
فى نور الشمس امرا خارجا عن حقيقة النور داخلا فى هوية نور الشمس وعلى هذا القياس ويتوجه المنع ايضا ان القدر
الزائد اذا كان خارجا عن الماهية كانت الماهية فى الكل على السواء وانما يلزم لو لم يكن تلك الزيادة من جنس الماهية





واذا تحققت ذلك فلا عبرة بكونها داخلا فى هوية المعروض حتى لو فرضنا الخصوصية التى فى نور الشمس من عوارضه كانت التفاوت بحاله
وانما العبرة بكونه من جنس العارض وزيادة فيه فان الخصوصية التى فى نور الشمس وبياض الثلج وحرارة النار ليست الا
زيادة نور وبياض وحرارة ولا يمتنع مثل ذلك فى الماهية وذاتياتها والحاصل ان عدم دخول القدر الزائد الذى
به التفاوت فى المعنى المشترك الذى فيه التفاوت ان كان مانعا من التفاوت لزم عدم تفاوت شىء من المفهومات فى
افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا وهو مغني النقض وان لم يكن مانعا لم يتم الدليل على امتناع تفاوت الماهية
وذاتياتها ومن ههنا ذهب بعضهم الى نفى التشكيك مطلقا تمسكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت
فى الماهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا ان تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت فى
الماهية الخطية وانها فى الاطول اكمل وفى الاقصر انقص لان الزيادة التى فى الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخلا
فى هويته وان ادعى التفرقة بين ما اذا كان ذلك القدر الخارج عن المعنى المشترك داخلا فى هوية الاشد وبين ما
اذا كان داخلا فى مجرد هويته لم يكن بد من البيان مع ان الدليل المذكور لا يتم ح فى اجزاء الماهية لجواز ان
يكون ما به يتفاوت الجنس خارجا عنه داخلا فى هوية بعض انواعه وقد يستدل بان السواد الذى فى محل واحد على
حد من الشدة والضعف يرى مثله فى محل آخر فيكون كل منهما كليا له افراد شخصية مخالفة لكل الاخر وضعفه ظ
لجواز ان يكون كل منهما صنفا موافقا للآخر فى الماهية ولو كان الضوء جسما لحصل ضد المحسوس
زعم بعض من الحكماء ان الضوء اجسام صغار ينفصل من المضىء ويتصل بالمستضىء تمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك
بالذات جسم اما الكبرى فظاهرة وانما قيدنا بالذات لان الاعراض يتحرك بتبعية المحال واما الصغرى فلان
الضوء ينحدر من الشمس الى الارض ويتبع المضىء فى الانتقال من مكان الى اخر كما نشاهد فى السراج المنقول من موضع
الى موضع وينعكس عما يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب المنع بل كل ذلك حدوث للضوء فى المقابل للمضىء ومقابلة
الجسم الكثيف للمضىء معد لحدوث الضوء فيه والحركة وهم وسبب التوهم اما فى الاول فهو ان حدوث الضوء فى الجسم السافل
لما كان بسبب مقابلته للجسم العالى تخيل انه انحدر من العالى الى السافل وما قيل من انه لو كان منحدرا لرايناه فى وسط
المسافة مدفوع بان حركة الضوء من السرعة بحيث لا يتصور فيها ذلك واما فى الثانى فهو ان حدوثه فى الجسم المقابل
لما كان مع المقابلة الوضعية من المضىء ومحاذاته اياه بحيث اذا زال تلك المحاذاة الى مقابل اخر زال الضوء عن الاول وحدث
فى ذلك الاخر ظن انه يتبعه فى الحركة وينتقل من الجسم الاول الى الجسم الاخر واما فى الثالث فهو ان الضوء لما كان
يحدث فى مقابلة المستضىء بالغير كما يحدث فى مقابلة المضىء بالذات وكان المستضىء شرطا فى حدوث الضوء

فيما يقابله يظن ان ثمة انتقالا وحركة للضوء من المستضيء الى ما يقابله والنقض بالظل فانه متحرك وينتقل بانتقال
مع انه ليس بجسم بالاتفاق فان اجابوا بانه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث في آخر على سبيل تعدد المحاذيات
كان ذلك جوابا لنا ويدل على بطلان هذا الرأي وجهان الاول انه لو كان جسما ولا خفاء في انه محسوس
بالبصر لكان ساترا للجسم الذي يحيط به وكان الاكثر ضوءا اشد استتارا والمحسوس المشاهد من حال المبصرات
ضد ذلك فان المرئي كلما كان اكثر استضاءة كان اشد انكشافا عند البصر والى هذا الوجه اشار بقوله لحصل
ضد المحسوس فان الاستتار ضد الانكشاف واعترض عليه بان الحائل بين الرائي والمرئي انما يستر المرئي اذا كان
كثيفا لعدم نفوذ شعاع البصر فيه واما اذا كان مشفا فلا فان صفحة البلور او الزجاج تراه ما خلفها ظهورا
وانكشافا ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن على قراءة الخطوط الدقيقة واجيب عنه بانه لو كان جسما
لم يكن كثرته موجبة لشدة الاحساس بما تحته لان الحس يشتغل به فكلما كثر كان الاشتغال به اكثر فيقل الاحساس
لما وراءه الا يرى ان تلك الصفحة اذا غلظت جدا اوجبت لما تحتها سترا وان الاستعانة بالرقيقة منها انما
هي للعيون الضعيفة لاحتياجها الى جمع الروح الباصرة على ما بين في موضعه دون القوية بل يحجب الشاعر رؤية
ما وراءها الثاني انه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته الى جهات مختلفة ضرورة انها ليست بالقسر ولا بالارادة
بل بالطبع والحركة بالطبع انما يكون الى العلو او السفل ومما يؤيد ما نحن فيه ان الشمس اذا طلعت من الافق استنار
وجه الارض في اللحظة وحركة الضوء من السماء الرابعة الى وجه الارض فيها مما لا يعقل وايضا ان الضوء اذا
وقع في البيت من الكوة ثم سددناها دفعة واحدة يصير البيت مظلما ولا شك انه لم يخرج من البيت جسم والا فاما
قبل السد ولا وجه له او بعد السد وهو غير ممكن لان المفروض ان لا منفذ ههنا غير ما سددناه ولا انعدم ايضا
جسم والا لزم ان يكون حيلولة جسم من جسمين معدمة لاحدهما فالمنعدم عرض ليس الا وهو الضوء فثبت ان
الضوء ليس بجسم بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله في الجسم المقابل لمحله وهو اي الضوء
قسمان ذاتي وهو القائم بالمضيء لذاته كما للشمس ويسمى ضياء وقد يخص اسم الضوء به وعرضي
وهو القائم بالمضيء بالغير كما للقمر ويسمى نورا من قوله تعالى وهو الذي جعل الشمس ضياء اي ذات ضياء والقمر
نورا اي ذا نور والعرضي قسمان ضوء اول وهو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه
الارض المقابل للشمس وضوء ثان وهو الحاصل من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الارض حالة الاسفار وعقيب
الغروب والضوء الثاني ان كان حاصلا في مقابلة الهواء المضيء سمي ظلا والظلمة عدم ملكة

فانها



فانها عدم الضوء عما من شأنه ان يكون مضيئا لا انها كيفية وجودية على ما ذهب اليه البعض والا لكانت بالفعل
للجالس في الغار من ابصار من هو خارجه في هواء مضيء خارج الغار كما انها مانع من ابصار من هو في الغار فذلك
للقطع بعدم الفرق في الحائل المانع من الابصار بين ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي او متوسطا بينهما وكما
يمنع ذلك بانه ليس بمانع بل احاطة الضوء بالمرئي شرط للرؤية فهو منتف في الغار او يقال العائق عن الرؤية
هو الظلمة المحيطة بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي ولا الظلمة مطلقا وليس ذلك بابعد مما يقال شرط الرؤية
هو الضوء المحيط بالمرئي لا الضوء المحيط بالرائي ولا الضوء مطلقا وقولهم لا فرق في الحائل بين ان
يكون محيطا بالرائي او بالمرئي انما هو فيما اذا كان ذات الشيء مانعا من الابصار لا فيما يكون مانعا بشرط وقد يستدل
بانا اذا قدرنا خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة اخرى اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة بديهة تخيله امرا محسوسا
في الهواء وليس هناك امر محسوس الا ترى انا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة
ولا شك انا لا نرى في حال التغميض شيئا في عيوننا بل لنا في هذه الحالة ان لا نرى شيئا فنتخيل انا نرى كيفية
كالسواد وكذا الحال في تخيلنا الظلمة امرا محسوسا وتمسك القائلون بكونها وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات
والنور فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى
الخاص وانما المنافي للمجعولية هو العدم الصرف ومنها المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من
التموج المعلول للقرع او القلع بشرط المقاومة يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات وهي كيفية
تحدث في الهواء بسبب التموج المعلول للقرع الذي هو امساس عنيف والقلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة
المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة والمراد بالتموج
حالة شبيهة بتموج الماء يحدث بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون وانما جعل التموج سببا قريبا للصوت لانه متى حصل
حصل واذا انتفى انتفى فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والآلات الصناعية
ومنقطعا بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطست فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء قال الامام
الدوران لا يفيد الا الظن والمسألة مما يطلب فيها اليقين على ان الدوران ههنا ليس بتام اما وجودا فلانه قد
يوجد تموج الهواء باليد ولا صوت هناك واما عدما فلان ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت في بعض صور عدم
التموج لا في جميعها فلا يفيد ظنا ايضا واجيب بان استقراء بعض الجزئيات مع الحدس القوي من الاذهان الثاقبة
يفيد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية يستعان فيها

بالحدس الصائب فلا يقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا ولما كان القرع والقلع سببين للتموج اذ بهما ينقلب
الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم القارع او المقلوع الى الجهتين وينقاد لذلك الهواء المنقلب ما يجاوره
من الهواء فيقع هناك التموج المذكور وكذا يتصادم الامواج ويتموج الى ان ينتهي الى هواء لا ينقاد للتموج فينقطع
هناك الصوت ولا يتعداه كالحجر المرمي في وسط الماء قيل وانما لم يجعلوهما سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج
والوصول الى السامعة سببا للاحساس لا به للوجود في نفسه بناء على ان القرع وصول والقلع لا وصول وهما
آنيان فلا يجوز كونهما سببين للصوت لانه زماني ورد بان التموج ان كان آنيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني
وان كان زمانيا فقد جعلوا القرع والقلع الآنيين سببا له فجعل الآني سببا للزماني لازم على كل تقدير ولا
محذور فيه اذا لم يكن السبب علة تامة او جزء اخيرا منها اذ لا يلزم ح ان يكون الزماني موجودا في الآن
**في الخارج** متعلق بقوله الحاصلة يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات الحاصلة في خارج الصماخ يعني ان
الصوت يحدث في الهواء الخارج عن الصماخ ايضا لا انه انما يحصل في الهواء الداخل في الصماخ فقط على ما توهم
بعضهم من ان التموج الناشي من القرع والقلع اذا وصل الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب تموجه
الصوت ولا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ والدليل على ذلك انه لو لم يوجد الا في الصماخ لما
ادرك عند سماعه جهته وحده من القرب والبعد لان التقدير انه لا وجود له في مكان وجهة خارج الصماخ واللازم
باطل قطعا لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار ومن مكان قريب او بعيد لا يقال
يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان اثر الهواء المتموج يجيء منها وتميز القريب والبعيد لاجل ان اثر القارع القريب
اقوى من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا في الجهة والمسافة لانا نقول لو صح الاول لما ادركت الجهة التي على
خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع قد يسد اذنه اليمنى فيجيء الصوت من يمينه فتسمعه باذنه اليسرى
ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع بان الهواء المتموج لا يتصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمنى ولو صح
الثاني لزم ان تشتبه القوة والضعف بالقرب والبعد فلم يتميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف فظن في الصوتين
المتساويين في القرب والبعد المختلفين في القوة والضعف انهما مختلفان في القرب والبعد وليس كذلك فان قيل ما
ذكرتم يدل على ان سماع الصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الصماخ لان التميز بين الجهات والقريب والبعيد من
الاصوات انما يدرك اذا ادركت الاصوات في اماكنها البعيد في مكانه البعيد والقريب في مكانه القريب لكن وصول الهواء
المتكيف بالصوت الى السامعة شرط للاحساس على ما سنستقصي في مبحث السمع قلنا قال صاحب المعتبر انا قد علمنا ان سماع الصوت

انما يحصل



انما يحصل اولا لقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يحصل لمن لا يبعد في زمان اطول لكن بمجرد ادراكنا الصوت
القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل لنا الشعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر
الوارد من حيث ورد وتتبع ما بقي منه في الهواء الذي هو في المسافة التي منها ورد الى الصماخ قال والحاصل
انا عند غفلتنا يرد علينا هواء قارع فيدرك الصوت الذي فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك الجهة
ثم انا بعد ذلك نتتبع بتاملنا فيتادى ادراكنا من الذي وصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهته ومبدا وروده فان كان
بقي منه شيء موجود لادركناه الى حيث ينقطع ويفنى وح ندرك الوارد ومورده وما بقي منه موجودا وجهته
وبعد مورده وقربه وما بقي من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق في المسافة اثر نبهنا على المبدا لم نعلم من قدر
البعد الا بقدر ما بقي ولذلك لا يفرق في البعد بين الرعد الواصل الينا من اعالي الجو وبين دوي الرحى التي هي
اقرب الينا ويفرق فيه بين كلامي رجلين لا نراهما وبعد احدهما منا ذراع وبعد الآخر ذراعان فاذا سمعنا
كلاهما عرفنا قرب احدهما وبعد الآخر وقال الامام هذا منتهى ما قيل في هذا المقام وقد بقي فيه بحث وهو انه
ان السامع يتتبع من الذي وصل اليه الى ما قبله فما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة
بالسمع اصلا واذا لم يكن الجهة مدركة لم يكن كون الصوت حاصلا في تلك الجهة مدركا لم يبق الا ان يكون مدركه
الصوت الذي في تلك الجهة لا من حيث انه في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع
لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا واجيب بان الصوت اذا ادرك في جهة علم انه
في تلك الجهة وان لم يكن الجهة ولا كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع كما يعلم بذوق الحلاوة او بشم
الرائحة من جسم انهما فيه وان لم يكن الجسم من المذوقات والمشمومات **ويستحيل بقاؤه** اي بقاء الصوت **لوجوب
ادراك الهيئة الصورية** يعني ان الصوت غير قار الاجزاء في الوجود ولا يمكن بقاء الجزء الاول
منه في زمان وجود الجزء الثاني منه بل يوجد اجزاؤه على سبيل التجدد والتقضي كالحركة والزمان وذلك لان
الصوت لو كان موجودا قار الاجزاء لكانت حروف الكلمة التي يتكلم بها باقية حال التكلم بها موجودة معا و
بقاؤها مجتمعة في الوجود يستلزم سماعها اما دفعة او على جميع الهيئات الممكنة بالترتيب بينها وهما محالان قطعا
او على ترتيب معين وهو ترجيح بلا مرجح واعترض عليه بان حروف زيد مثلا ابتداء على هذه الهيئة المخصوصة
دون تقاليبها الخمسة ترجح سماعها في البقاء على هذه الهيئة فلا ترجيح بلا مرجح على ان الحروف ليست باجزاء
للصوت بل هي من عوارضه المفارقة اذ قد يوجد صوت ولا حروف هناك فلا يلزم من عدم بقاء الحروف عدم بقاء

اجزاء الصوت ورد بهذه العلاوة بان حال تلك الاجزاء كحال الحروف بعينها فيجري الدليل فيها وما يتوهم من بقاء الصوت
بناء على ان من كان قريبا من الصوت تصل الى صماخه الهواء الحامل للصوت فيسمعه ثم يجاوزه الى من كان بعيدا
عنه فيسمع ذلك الصوت بعينه مدفوع بان مسموع البعيد مثل مسموع القريب لا عينه بشخصه فان كل هواء من تلك
الاهوية يتولد فيه تموج آخر وصوت مثل الاول ويحصل منه آخر وهو الصداء قالوا الهواء المتموج
الحامل للصوت اذا صادم جسما املس كجبل او جدار بحيث ينصرف عنه هذا الهواء المتموج الى الخلف محفوظا هيئة
التموج الاول حدث من كل ذلك صوت آخر هو الصدا ويعرض له كيفية مميزة يسمى باعتبارها
حرفا قد يعرض للصوت كيفية بها يميز عن صوت آخر مماثل له في الحدة والثقل تميزا في المسموع والحرف اي تلك
الكيفية العارضة عند الشيخ وذلك الصوت المعروض عند بعض ومجموع العارض والمعروض عند آخرين وعبارة
المتن يحتملها وقيد المماثلة بالحدة والثقل اي الزيرية والبمية احترازا عنهما فان كلا منهما تفيد تميز صوت
عن صوت آخر تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل ضرورة ومعنى التميز في المسموع ليس
ان يكون ما به التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحروف
بخلاف مثل الغنة والبحة وغيرهما فانهما قد يختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس لان في التفرقة بين الحدة و
الثقل وبين الغنة والبحة حيث جعل قيدا للاولين تميزا في المسموع دون الاخرين نظرا وتاملا اما
مصوت او صامت الحروف اما مصوتة وهي التي يسمى حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا كانت
ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر للياء و
اما صامتة وهي ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد يكون متحركة وقد يكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها
لا يكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوتا لامتناع كونه متحركا
مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي واما الواو والياء
فكل واحد منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا او ساكنا ليس حركة ما قبلهما من
جنسه متماثل او متخالف بالذات او بالعرض يعني ان الحروف اما متماثلة لا اختلاف بينها بذواتها
ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون كالياءين الساكنين او المتحركين بنوع واحد من الحركة او متخالفة اما
بالذات والحقيقة كالياء والميم فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا ساكنين او متحركتين بحركتين متماثلتين
او مختلفتين او بالعرض كالياءين اذا كان احدهما ساكنا والاخر متحركا او كان احدهما متحركا بحركة والاخر بحركة

غيرها



غيرها فانهما متفقتان في الحقيقة ومختلفتان بحسب العارض وينتظم منها الكلام باقسامه فان الحروف
اذا انتظمت الفاظا مخصوصا يسمى المتألف كلاما وهو مهمل وموضوع والموضوع مفرد ومؤلف والمؤلف تام
خبر وانشاء باقسامه وغير تام تقييدي وغيره فجميع اقسام الكلام مؤلف من هذه الحروف ولا يعقل كلام
غيره قالت الاشاعرة الكلام لفظي وهو المؤلف من هذه الحروف ونفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو
مدلول الكلام اللفظي كما قال الشاعر ش ان الكلام لفي الفؤاد وانما ، جعل اللسان على الفؤاد دليلا ، والكلام
النفسي مغاير للعلم والارادة والكراهة وساير الصفات المشهورة والمعتزلة نفوا ذلك ووافقهم المص وقالوا
اذا صدر من المتكلم خبر فهناك ثلثة اشياء احدها العبارة الصادرة عنه والثاني علمه بثبوت النسبة او انتفائها
بين طرفي الخبر والثالث ثبوت تلك النسبة او انتفاؤها في الواقع والاخيران ليس كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين
الاول واذا صدر عنه امر او نهي فهناك شيئان احدهما لفظ صادر عنه والثاني الارادة او كراهة قائمة بنفسه
متعلقة بالمامور به او بالمنهي عنه وليست الارادة والكراهة ايضا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين اللفظ وقس
على ذلك ساير اقسام الكلام والحاصل ان مدلول الكلام اللفظي الذي يسميه الاشاعرة كلاما نفسيا ليس امرا وراء
العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي واما بيت الشاعر فانما لاعتقاده ثبوت كلام نفسي تقليدا او لما
لان المقصود الاصلي من الكلام هو الدلالة على ما في الضمير وبهذا الاعتبار يسمى كلاما فاطلق اسم الدال على المدلول
وحصره فيه تنبيها على انه آلة يتوصل بها اليه فكانه هو المستحق لاسم تلك الالة والاشاعرة يدعون ان نسبة احد
طرفي الخبر الى الاخر قائمة بنفس المتكلم ومغايرة للعلم لان المتكلم قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه
وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه او لا وكالمعتذر
من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض بان الموجود
في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا ومثل ذلك يمكن ان يقال
في النهي سؤالا واعتراضا فيقال المعنى النفسي هو الذي في النهي غير الكراهة لانه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل
يريده في صورتي الاختبار والاعتذار ويعترض بانه ليس هناك حقيقة النهي بل صيغته فقط اقول وللقائل ان يقول
المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر
اعني حصوله في الذهن مطلقا ومنها المطعومات التسعة الحاصلة من تفاعل الثلثة في مثلها
يعني من الكيفيات المحسوسة طعوم المطعومات واصولها اعني البسيطة تسعة لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة

والبرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف او المعتدل بينهما واذا ضرب اقسام الفاعل في
اقسام القابل حصل اقسام تسعة ينقسم الطعام بحسبها فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت الحرافة وفي الكثيف
حدثت المرارة وفي المعتدل حدثت الملوحة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الحموضة وفي الكثيف حدثت العفوصة
وفي المعتدل حدثت القبض والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الدسومة وفي
الكثيف حدثت الحلاوة وفي المعتدل حدثت التفاهة وهي على نوعين احدهما ان لا يكون له طعم حقيقة والتفه
بهذا المعنى يسمى مسيخا والثاني ان لا يكون له طعم في الحس ويكون له طعم في الحقيقة لكن لشدة الالتحام بين اجزائه
لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان فلا يحس منه بطعم ثم اذا احتيل في تحليل الاجزاء وتلطيفها احس منه بطعم كالنحاس
والحديد وهي المعدودة في الطعوم دون الاولى واعترض عليه بان انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة و
الكيفية المتوسطة بينهما مم وان المراتب المتوسطة بين غايتي الحرارة والبرودة وكذا بين غايتي اللطافة و
الكثافة غير محصورة فجاز ان يكون كل واحد من تلك المراتب فاعلة او قابلة لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر
عدد الطعام البسيط في عدة محصورة فضلا عن التسعة والعشرة وان الحبار والقرع والحنظة البينة يحس
من كل منها بطعم ولا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وان الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى اختلاف
النوع فانواع الطعام غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما
الا بالشدة والضعف فان القابض كما سيجيء يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه معا
وان الافيون مر بارد والعسل حلو حار والزيت دسم حار وان حدوث الطعام التسعة على تلك الوجوه المخصوصة
لم يقم عليه برهان ولا امارة يفيد غلبة الظن ولهذا قيل مباحث الطعام دعاوي خالية عن الدلائل الا ان بعض
المحققين ذكر في مباحث كيفية الحدوث مناسبات ربما اوقعت لبعض النفوس ظنا بتلك الوجوه فقال الحرارة تفعل
كيفية غير ملائمة في الاجسام التي تدركها اذ من شانها التفريق لما عرفت من ان الحرارة يحدث تفرقا وكل
ان التفريق حالة غير ملائمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تاثير الحرارة غير ملائمة فيفعل في القابل الكثيف
كيفية غير ملائمة في الغاية وهي المرارة فانها انفس الطعام وابعدها عن الملائمة لشدة المقاومة وكون التفريق
عظيما فان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فيجتمع اجزاء الحرارة و
يفرق تفرقا عظيما لان الحرارة المجتمعة اشد تاثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم يكون الكيفية الحادثة في غاية
البعد عن الملائمة وتفعل الحرارة في القابل اللطيف كيفية غير ملائمة الا انها يكون في عدم الملائمة دون

ولو فرض ملائمتها لبعض الاجسام كان ذلك لبعده عن الاعتدال نسخة





ما ذكر اولا وهي الحرافة اذ تفرق تفرقا صغيرا لكنها يكون غائصة فان القابل اذا كان لطيفا لم تقاوم الحرارة ولم يمنعها
من النفوذ فيه فيغوص في اجزائه فيضعف التاثير لعدم اجتماع اجزاء الحرارة ويكون التفريق صغيرا فلا بد ان يكون
الكيفية الحادثة فيه انقص غير ملائمة وان يكون دون المرارة في عدم الملائمة ويفعل الحار في القابل المعتدل
ملوحة وهي بين المرارة والحرافة في عدم الملائمة لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من
مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظيم والصغير فلا جرم يكون الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف
من المرارة في عدم الملائمة واقوى فيه من الحرافة ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي المرارة والحرافة يميل
الملوحة الى المرارة مرة والى الحرافة اخرى اعني يكون طعم المالح تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم انه مر وتارة
قريبة من الحرافة بحيث يتخيل انه حريف وتحققه انه اذا اخذ لطيف الرماد المر وخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة
وهذا ما قيل من ان سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليل الطعم او عديمة باجزاء ارضية محترقة يابسة
المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية اذا كثرت امرت ومن هذا السبب يتولد الاملاح ويصير
المياه ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد
ملحا او يترك حتى ينعقد ملحا بنفسه والبرودة تفعل كالحرارة كيفية غير ملائمة اذ من شانها التكثيف الذي لا يلائم الاجسام
انه لكن عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق اشد
في المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف ثم ان هذه الكيفيات مختلفة في عدم الملائمة على حسب مراتب
التكثيف في القوة والضعف فتفعل البرودة في القابل الكثيف عفوصة لانه يتضاعف التكثيف اعني ان الكثيف
يمنع البرودة عن النفوذ ويقاومها فيجتمع اجزاء البرودة ويؤثر فيه تاثيرا عظيما وتكثفه تكثيفا بليغا متضاعفا
فتحدث فيه العفوصة التي تقرب من المرارة في المنافرة وتفعل البارد في القابل اللطيف حموضة لان اللطيف لا
يقاوم البرودة فينفذ في اعماقه ويكثفه تكثيفا اقل بكثير مما في القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملائمته
اقل من عدم ملائمة العفوصة بكثير وهي الحموضة ولان الحموضة يحدث من فعل البارد في اللطيف فان التمر العفص
لشدة برودته وكثافته كلما ازداد مائية ولطافة واعتدل قليلا بانضاج الشمس المنضج ازداد حموضة وتفعل
البرودة في القابل المعتدل قبضا وهو في عدم ملائمته دون العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل
اقل من تكثيفها في الكثيف واكثر من تكثيفها في اللطيف على قياس ما مر فيحدث فيه كيفية عدم ملائمتها بين بين
وهو القبض وكونه في عدم الملائمة فوق الحموضة ظ واما كونه في ذلك دون العفوصة فلان العفص يقبض باطن

اللسان وظاهره معاً فينفر الطبع عنه نفرة شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون النفرة عنه في تلك الغاية و
المعتدل الذي هو بين الحرارة والبرودة تفعل فعلاً ملايماً وذلك لانه لا يفرق تفريقاً شديداً ولا يكثف
ان تكثيفاً قوياً بل يفعل فعلاً بين بين فيحدث منه طعم ملايم فهو في القابل الكثيف الحلاوة وذلك لشدة
المقاومة بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل وتؤثر تأثيراً تاماً ملايماً جداً وهو بين
التفريق والتكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية في غاية الملائمة اعني الحلاوة التي هي اشد الطعام ملائمة للامزجة
المعتدلة والذها اشهاها عند القوى الذائقة وفي اللطيف الدسومة لعدم قوة المقاومة بين القابل اللطيف و
الفاعل المعتدل فينفذ اجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلاً ضعيفاً ملايماً فيحس منه بكيفية ضعيفة ملائمة هي
الدسومة وفي القابل المعتدل التفاهة وذلك لان القوة المعتدلة يجب ان يكون تأثيرها في القابل المعتدل اقل من تأثيرها في
الكثيف واكثر من تأثيرها في اللطيف فيجب ان يحصل كيفية ملائمة هي اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا
ان هذه الكيفية لا يؤثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا يحس بهذه
الكيفية لعدم تأثير الفاعل المعتدل في القوة الذائقة لا بمادته ولا بكيفيته فلا يحصل بذلك الطعم احساس بخلاف
الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها لطيف ينفذ في المذاق فيؤثر فيه بمادته وان لم يؤثر فيه بكيفيته
فيحس بالدسومة دون التفاهة وقد ذكروا ان اسخن الطعام الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل
من المر ثم المالح كانه مر مكسور برطوبة باردة لما عرفت من سبب حدوث الملوحة ويدل على تأخر الملوحة عن المرارة
في السخونة ان البورق والملح المر اسخن من الملح المأكول وابرد الطعام العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فان الفواكه
التي تحلو يكون اولاً عفصة شديدة البرد فاذا اعتدلت قليلاً قليلاً باسخان الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة
ثم تنتقل الى الحلاوة والحامض وان كان اقل برداً من القابض لكنه في الاغلب اكثر تبريداً منه لشدة غوصه بسبب
لطافته ومن هذا يعلم ان كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من المر لجواز ان يكون ذلك بسبب شدة
نفوذه لاجل لطافته وهذه الطعوم المذكورة هي الطعام البسيطة وتركب منها طعام لا نهاية لها وذلك اما بسبب
التركيب بين اجسام ذوات طعام بسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر في عدد فانها اذا ركبت احس من المجموع بطعم واحد
مركب من تلك البسائط واما بسبب تركيب الاسباب المقتضية للطعام المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد
واقتضى كل منها فيه طعماً من تلك البسائط حصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان في كل واحد من التركيب والتركيب
المذكورين كثرة غير منحصرة فيتعدد الطعام المركبة ايضاً بحسب تلك الكثرة ومن الطعام المركبة ما له اسم على حدة نحو البشاعة

المركبة



المركبة من المرارة والقبض كما في الحضض ونحو الزعوقة المركبة من ملوحة ومرارة كما في السبخة ومن الطعام
المركبة ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة كما في العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة و
الحرافة والقبض في الباذنجان **ومنها المشمومات ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة**
**والمخالفة** بان يقال رائحة طيبة ورائحة منتنة ويختلف ذلك بحسب الاشخاص فان الملايم لشخص قد يكون غير
ملايم لغيره وقد يطلق عليه اسم باعتبار ما يقارنه من طعم كما يقال رائحة حلوة ورائحة حامضة وقد يطلق عليه اسم
باعتبار الاضافة الى محله كما يقال رائحة التفاح ورائحة الورد **والاستعدادية المتوسطة**
**بين طرفي النقيض** النوع الثاني من الكيفيات هي الكيفيات الاستعدادية اي التي من جنس الاستعداد
لانها مفسرة باستعداد شديد نحو الانفعال اي التهيؤ لقبول اثر ما بسهولة او سرعة وهو مثل طبيعي كالممراضية
واللين ويسمى اللاقوة او استعداد شديد نحو اللاانفعال اي التهيؤ للمقاومة وبطؤ الانفعال كالمصحاحية
والصلابة والمشهور ان لها نوعاً ثالثاً هو الاستعداد الشديد نحو الفعل كالمصارعة وليس بشيء لان المصارعة
يتعلق بامور ثلثة الاول العلم بتلك الصناعة الثاني القوة القوية على تلك الافعال وهما من الكيفيات النفسانية
والثالث كون الاعضاء بحيث يعسر عطفها ونقلها وهو في الحقيقة من باب الاستعداد نحو اللاانفعال فلم يثبت
قسم ثالث فان قيل لما اعتبر في كل واحد من استعدادي القابل للانفعال واللاانفعال الشدة خرج عنهما اصل القبول
الذي نسبته اليهما على السواء فيكون قسماً ثالثاً قلنا معنى كون الشيء قابلاً لآخر انه بحيث يمكن ويصح ان يحل
فيه ذلك الشيء الآخر وهذا امر اعتباري اتصف به ذلك الشيء ثم انه قد يوجد فيه امور يتفاوت بها حال ذلك
القبول بالنسبة الى القابل قرباً وبعداً فتلك الامور هي المسماة بالاستعدادات فاصل القبول من الامكان الذاتي
ومراتبه المقتضية لقرب القبول وبعده من باب الاستعداد فيكون الشدة المستلزمة للرجحان معتبرة في الاستعداد
ولما كان بعض الاستعدادات مرجحاً للانفعال وبعضها مرجحاً للاانفعال وهما نقيضان متباعدان في الغاية
كانت الاستعدادات متوسطة بينهما توسطاً معنوياً يقرب بعضها من احدهما وبعضها من الآخر فبطل ما توهم من ان
التوسط بينهما ليس حقيقة ولا مجازاً فيكون اطلاقه خطأً من حيث اللغة **والنفسانية حال وملكة**
النوع الثالث من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية بمعنى انها يكون من بين
الاجسام للحيوان دون النبات والجماد فلا يمتنع ثبوت بعضها لبعض المجردات من الواجب وغيره ثم الكيفية النفسانية
ان كانت راسخة سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت حالاً والتمايز بينهما قد لا يكون الا بعارض بان يكون

الصفحات ثم يصير بعينها ملكة كان الشخص من الان يكون صبيا ثم يصير شيخا ومنها العلم اي من الكيفيات النفسانية

العلم وهو اما تصور واما تصديق جازم مطابق ثابت العلم يطلق تارة ويراد به الصورة

الحاصلة في الذهن وهي ان كان اذعانا وقبولا للنسبة يسمى تصديقا والا تصورا والتصديق ان كان مع تجويز

نقيضه يسمى ظنا والا جزما واعتقادا والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع يسمى جهلا مركبا وان كان مطابقا له

فان كان ثابتا اي ممتنع الزوال بالتشكيك يسمى يقينا والا تقليدا فان قيل لما فسر الثبات بامتناع الزوال وجب

ان لا يحصل العلم اليقيني الا في الضروريات لان النظريات قد يغفل الذهن عن مباديها فيشكك فيها بالتشكيك

بل قد يحكم فيها بالخلاف وان فسر الثبات بغير الزوال لم يكن مخرجا للتقليد قطعا لانه قد يكون عسر الزوال اجيب بان

النظريات اذا حصلت من مباديها كانت كالضروريات في امتناع التشكيك فيها وان غفل عن مباديها كما في المسائل

الهندسية والحسابية فانها اذا تيقن بها من مباديها التي لا شبهة فيها لم يتطرق اليها شك وان غفل من خصوصيات

تلك المبادي ويطلق تارة ويراد به اليقين فقط ويطلق اخرى ويراد به ما يتناول اليقين والتصور مطلقا و

هذا هو المراد ههنا وفسر العلم بهذا المعنى بانه صفة توجب لمحلها تميزا لا يحتمل متعلق ذلك التميز نقيض ذلك

التميز فقولهم صفة وهي ما يقوم بغيره يتناول العلم وغيره وقولهم توجب لمحلها تميزا اي توجب لمحلها الذي هو

النفس تميزه بشيء يخرج الصفات التي توجب لمحلها التميز عن غيره فقط وهي ما سوى الادراكات فان القدرة مثلا

توجب امتياز محلها عن العاجز لا تميزه بشيء بخلاف العلم فانه توجب تميز المحل ادرامه تميزه معا وقولهم لا يحتمل متعلق

التميز نقيض ذلك التميز يخرج الصفات الادراكية التي توجب لمحلها تميزا يحتمل متعلقه نقيضه كالظن والجهل

المركب والتقليد فانا اذا قلنا زيد قائم فقد حصل لنا تميز متعلق بنسبة القيام الى زيد اعني ايجابها ولذلك التميز

نقيض متعلق بتلك النسبة بعينها وهو سلب تلك النسبة ففي صورة الظن نسبة القيام الى زيد يحتمل السلب بمعنى

انا لو اخطرنا هذا السلب بالبال لجوزناه في الحال وفي صورة الجهل المركب والتقليد وان لم يجوز في الحال لكن يمكن

ان يجوز ام يوجب ان يسلب القيام عن زيد فلم يبق في الحد من التصديقات الا التصديق الجازم المطابق الثابت اعني

اليقين ويتناوله للتصورات ايضا بناء على ما زعم بعضهم من ان التصورات لا نقايض لها وقد مر ذلك في بحث

التقابل واعترض على هذا الحد بانه يوجب ان لا يكون التصديق اعني النفي والاثبات علما بل ما يوجبهما وان لا يكون

التصور علما بل ما يوجبه الصواب ان يقال كما هو المنقول عن بعضهم انه تميز لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التميز و

لا يحد اي لا يحد العلم فانه بديهي التصور والتحديد انما يكون للكسبي وما ذكروه في معرض التعريف تعريف لحسب



اللفظ والاشياء البديهية قد يعرف بحسب اللفظ كما اشرنا اليه في صدر الكتاب وقيل لا يمكن تحديد العلم لان غير العلم لا يعلم الا

بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الاخر واعترض عليه بان معلومية غير العلم

انما يكون لحصول علم جزئي متعلق بذلك الغير لا بمعلومية ولا بمعلومية حقيقة العلم والموقوف على معلومية الغير

هو معلومية حقيقة العلم لا حصول العلم الجزئي فلا دور وينقسم الى الضرورة والاكتساب اي

ينقسم كل من التصور والتصديق الى الضروري والمكتسب والمراد بالكسبي هو الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب

وبالضروري ما يقابله اعني ما لا يتوقف حصوله على نظر وكسب ولا بد فيه من الانطباع في المحل المجرد

القابل وحلول المثال مغاير يعني لا بد في العلم من انطباع شبح ومثال من المعلوم في النفس فانا نحكم على

المعدومات بل على الممتنعات باحكام وجودية صادقة في نفس الامر وكل ما يحكم عليه باحكام كذلك فله وجود لما مر

من ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له واذ ليس في الاعيان فهو في النفس وما في النفس اما نفس حقيقته

او مثاله والاول باطل اذ لا حقيقة للمعدوم بل الممتنع حتى يحصل في العقل فيتعين الثاني والمحققون القائلون

بالوجود الذهني للاشياء نفسها لا لاشباحها لهم ان يجيبوا عن ذلك بان الموجود في النفس ماهية المعدوم لا حقيقته

ولا مثاله قيل هذا الدليل على تقدير صحته انما يدل على ان العلم بالمعدومات لا بد فيه من الانطباع لا على ان العلم

مطلقا يجب فيه الانطباع كما هو المدعى واجيب بان الوجدان يحكم بعدم الفرق بين علمنا بموجود وعلمنا بمعدوم فاذا

كان احدهما بالانطباع كان الاخر ايضا كذلك فان قيل علم الله تعالى بالمعدومات والموجودات ليس بالانطباع مع جريان

الدليل بعينه فيه اجيب بان العلم بالاشياء على وجهين احدهما يسمى حصوليا وهو بحصول صورة الاشياء في القوى المدركة

والاخر يسمى حضوريا وهو بحضور الاشياء انفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا والامور القائمة بها اذ ليس فيه ارتسام

وانطباع بل هناك حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله عند العالم وهو اقوى من العلم الحصولي وظاهر ان انكشاف الشيء

على الاخر لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حصول مثاله عنده فقوله لا بد في العلم من الانطباع

معناه ان المعلوم اذا لم يكن بنفسه حاضرا عند العالم لا بد ان يكون مثاله حاصلا عنده ولما ذهب قائم البرهان عن

القول بحصول صورة الاشياء في ذاته تعالى حكم بعضهم بان علمه تعالى بالاشياء انما هو بحضورها بانفسها عنده لكن في العلم

بالمعدومات واحوالها وخصوصا الممتنعات القول بحضورها انفسها مشكل اذ لا حقائق لها ثابتة حتى يتصور حضورها

وقال بعضهم علمه تعالى بالاشياء انما هو بحصول صورها في مجرد آخر وقوله وحلول المثال مغاير جواب دخل مقدر توجيهه ان

يقال لو كان العلم بانطباع المعلوم وحلوله في النفس لزم ان يكون النفس حارا باردا مستقيما معوجا الى غير ذلك من

الطباع في قوة مدركة واذا ضم اليه عدم الفرق بالوجدان دل على ان كل معلوم له وجه انطباع مغاير للوجه الخارجي واما ان ذلك الوجه

والانطباع في قوى المدركة لا يكون الا عليا و قد علموا بالوجدان انا اذا علمنا شيئا خارجا عنا كان له نوع ارتسام وانطباع في قوانا

المدركة حكموا بان علمنا بالاشياء الخارجية عنا انما هو بانطباعها ووجودها في ادراكنا هذا ما ذكره سيد المحققين جوابا عن هذا السؤال

الصفات المتضادة الممتنعة الحصول للنفس عند تعقلها لها والتالي باطل قطعا وتقرير الجواب ان العلم بانطباع
من المعلوم دخوله في النفس والمثال مغاير لذي المثال مخالف له في كثير من الصفات واتصاف النفس بتلك الصفات
انما يلزم ان لو كانت تلك الصفات انفسها حاصلة فيها لا اشباحها ومثالاتها وقد مر هذا البحث مستقصى في صدر
الكتاب ولا يمكن الاتحاد ذهب طائفة الى ان العالم يتحد بالمعلوم عند العلم وطائفة الى ان النفس
الناطقة اذا علمت شيئا اتحدت بالعقل الفعال فقوله ولا يمكن الاتحاد اشارة الى بطلان هذين المذهبين
اي اتحاد الشيء بالشيء غير ممكن لما بينا ان الاثنين لا يتحدان ويختلف باختلاف المعقول اتفق المتكلمون
بالعلم القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا في الحادث فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري
وكثير من المعتزلة الى ان الواحد يمتنع ان يتعلق بمعلومين على التفصيل لانه لو تعلق بمعلومين لجاز تعلقه
بثالث ورابع الى ما لا يتناهى اذ ليس مرتبة من العدد اولى من مرتبة اخرى فجاز ان يكون واحد منا يعلم
واحد علما بمعلومات لا يتناهى وانه مح ورد عليه بمنع عدم الاولوية في نفس الامر وان كانت غير معلومة لنا
وبانه لم لا يجوز ذلك في حقنا كما جاز في حقه تع وان لم يكن واقعا في حقنا واختاره المص بناء على ان العلم
عبارة عن الصورة الحاصلة من المعلوم في العالم وصور الاشياء المتغايرة متغايرة وقال القاضي وامام الحرمين
يمتنع ان كان المعلومان بحيث يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالاخر والا يلزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه
ضرورة ان العلم بهذا نفس العلم بذاك والتقدير جواز انفكاكهما واجيب بانه يكفي في جواز الانفكاك كونهما
معلومين بعلمين في الجملة وهذا لا ينافي معلوميتهما بعلم واحد في بعض الاحيان وح لا انفكاك فان قيل الامكان
لكن دائم فيجوز الانفكاك دائما وفيه المط قلنا نعم عند تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك بحاله بان يتعلق
بهما علمان وذهب ابو الحسين الباهلي الى ان العلم الواحد الضروري يجوز ان يتعلق بمعلومات متعددة اذ لا مانع هنا
بخلاف العلم الواحد النظري لانه يستلزم اجتماع النظرين ضرورة ان النظر المؤدي الى وجود الصانع غير النظر
المؤدي الى وحدته وانه مح بالضرورة الوجدانية واجيب بمنع اللزوم لجواز ان يكون المعلومان بعلم واحد حاصلين بنظر
واحد اذ لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة كالنتيجة ونفي المعارض وكون الحاصل علما لا جهلا وجعل
الامام الرازي الخلاف مبنيا على الخلاف في تفسير العلم بانه اضافة فيكون التعلق بهذا غير التعلق بذاك او صفة
ذات اضافة فيجوز ان يكون للواحد تعلقات بامور متعددة كالعلم القديم ومحل الخلاف هو المتعلق بالمتعدد
على التفصيل من حيث هو كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل اذ لم يلاحظ الاجزاء

على التفصيل

على التفصيل فاندفع ما ذكره المص في نقد المحصل من انه اذا فسر العلم بالتعلق ايضا يجوز تعدد المعلوم مع وحدة
العلم كما اذا علم المجموع من حيث هو هو فان الاجزاء داخلة فيه ورد بانه ان اراد الجواز الذهني اعني تردد
الذهن فلا نزاع فيه وان اراد الجواز بحسب نفس الامر على ما هو المتنازع فيه فهو مم اذ يجوز ان يستلزم محالا
ولا تغيره كالحال والاستقبال اشارة الى بطلان مذهب جماعة من المعتزلة حيث قالوا ان العلم بالاستقبال
علم بالحال عند حضور الاستقبال فان العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد وكانهم ذهبوا الى ذلك تفاديا من
الله وعن لزوم التغير في علمه تع فزعموا ان علمه تع في الازل لوجود الاشياء فيما لا يزال عين علمه بها في زمان وجود
واما اهل السنة فقد قالوا ان علمه تع صفة واحدة يتعدد تعلقها بتعدد المعلومات ويتغير بتغيرها فلا تغير في
صفته تع وهو باطل لان المعلوم فيهما مختلف اذ المعلوم في الاول عدمه في الحال وفي الثاني وجوده في الحال و
العلم لا يعقل الا مضافا يعني لا يتحقق العلم الا ان يكون هناك اضافة فتوهم بعضهم ان العلم نفس
تلك الاضافة فورد عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه اذ لا يتصور هناك اضافة وذهب اخرون انه امر حقيقي
يستلزم تلك الاضافة فمن قال من هؤلاء انه صفة ذات اضافة توجه عليه ايضا ذلك الاشكال فقط ومن قال
منهم انه صورة الشيء توجه عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه باجتماع صورتين متماثلتين وتايد بذلك الاشكال
الوارد على الكل والى هذا المعنى اشار بقوله فيقوى الاشكال باجتماع صورتين متماثلتين
مع الاتحاد يعني في علم الشيء بنفسه يتحد العالم بالمعلوم ويتوجه الاشكال باجتماع صورتين متماثلتين ويقوى
ذلك الاشكال باعتبار لزوم الاضافة اذ عند الاتحاد لا يتحقق الاضافة فلا يتحقق العلم لانتفاء لازمه الذي
هو الاضافة والجواب عن الاشكال الاول ان علم الشيء بنفسه علم حضوري فلا اجتماع وقد يجاب ايضا بان احدى
الصورتين موجودة بوجود اصيل والاخرى بوجود ظلي وبذلك تمتازان فلا استحالة وعن الاشكال الثاني ان التغاير
الاعتباري كاف لتحقق النسبة ولا شك ان كون الشيء بحيث يصح ان يكون عالما يغاير كونه بحيث يصح ان يكون معلوما
وهذا القدر كاف لتحقق الاضافة المذكورة بين الشيء ونفسه سواء جعلت نفس العلم او لازمه وهو عرض
لوجود حده فيه اي العلم عرض لصدق تعريف العرض عليه لانه لا شك انا اذا علمنا شيئا يحصل لنا في تلك
الحالة كيفية نفسانية هي العلم بذلك الشيء فيصدق عليها حد العرض سواء كان المعلوم جوهرا او عرضا وما قيل
من ان الصورة المعقولة من الجوهر جوهر لا عرض لصدق حد الجوهر عليها وهو انه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت
لا في موضوع فالصورة المعقولة من الجوهر كالحيوان مثلا وان كانت في موضوع هو الذهن لكن ذلك انما هو

بحسب الوجود الذهني لا الخارجي بل هي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والجوهرية والعرضية للشيء انما هما باعتبار وجوده الخارجي فذلك من باب اشتباه العلم بالمعلوم فان المعلوم كالحيوان مثلا حين كونه معلوما موجود في الذهن واذا وجد في الخارج يكون موجودا لا في موضوع فيصدق عليه حد الجوهر دون حد العرض اما صورته العقلية اعني العلم به فليست موجودة في الذهن بل في الخارج وفي وجودها الخارجي موجودة في موضوع هو الذهن فلا يصدق حد الجوهر عليها بل انما يصدق عليها حد العرض غاية ما في الباب انها قائمة بالذهن قيام سائر الكيفيات النفسانية. وفرقا ما بين الوجود في الذهن وبين القيام به وقد استوفينا فيه الكلام في مبحث الوجود الذهني فليراجع اليه وهو فعلي وانفعالي وغيرهما العلم اما ان يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج كما اذا تصورت شيئا ففعلته ويسمى فعليا واما ان يكون مسببا عن وجود المعلوم في الخارج كما اذا شاهدت شيئا فتعقلته ويسمى انفعاليا او يكون لا هذا ولا ذاك كما اذا تصورت الامور المستقبلة التي ليست فعلا لك وضروري واقسامه ستة ومكتسب يعني ان العلم ينقسم الى ما يحتاج حصوله بفكر وهو المكتسب والى ما لا يحتاج في حصوله الى فكر وهو الضروري واقسامه ستة بديهيات ومشاهدات وفطريات ومجربات وحدسيات ومتواترات اقول وجه الضبط ان القضايا اما ان يكون تصور اطرافها بعد شرائط الادراك من الالتفات وسلامة الالات كافيا في حكم العقل اولا فالاول البديهيات والثاني اما ان يتوقف على واسطة غير الحس اولا الثاني المشاهدات والاول ان كانت تلك الواسطة لازمة بحيث لا تعزب عن العقل عند تصوره الاطراف فهي الفطريات وان كانت غير لازمة فاما ان يستقل فيها الحدس اولا فالاول هي الحدسيات والثاني ان كان الحكم فيها من شانه ان يحصل بالاخبار فهي المتواترات والا فهي المجربات اما البديهيات ويسمى اوليات ايضا فهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور طرفيها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد في ان واحد لا يكون في مكانين وقد يتوقف فيه لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الممكن محتاج الى المؤثر او لنقصان الغريزة كما في البله والصبيان او لتدنس الفطرة بالعقائد المتضادة كما في بعض الجهال اولان الله تعالى لا يخلقه على ما هو مذهب الاشاعرة واما المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة ويسمى حسيات كالحكم بان الشمس مشرقة والنار محرقة او الباطنة ويسمى وجدانيات ومنها ما نجده من نفوسنا لا بالالات البدنية كشعورنا بذواتنا واحوالنا واما الفطريات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة لا تعزب عنه عند تصور الطرفين ولهذا يسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين واما المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدة اليه والقياس الخفي المنتج لليقين

الها



اليها وهو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب وان لم تعرف ماهيته وكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعا كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء فان قيل هذا القياس ان حصل بالفكر كانت المجربات نظرية لا ضرورية وان حصل بالحدس كانت حدسية وان حصل بمجرد تصور الطرفين من غير حدس ولا فكر كانت من جملة قضايا قياساتها معها قلنا قد حصل بوجه اخر غير تلك الوجوه وهو انه لما تكررت المشاهدة حصل هذا القياس من غير نظر ولا حدس وادى الى اليقين واما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها بحدس قوي من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما يرى من اختلاف تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه مضى دائما جانبه الذي يلي الشمس فيحدس العقل انه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك واما المتواترات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن مستند الى المشاهدة كثرة يمتنع تواطؤهم على الكذب واعتبر في الاخبار المتواترة كون المخبر به ممكنا وقوعه لان الممتنع لا يحصل اليقين به وان كثرت الاخبار عن وقوعه ويعتبر ايضا كونه محسوسا لان المعقولات يكثر فيها الاشتباه فلا يفيد تواتر الاخبار فيها يقينا فان قيل الخبر المسموع مرة واحدة اذا انضاف اليه قرائن افادت اليقين او قام دليل على صدقه فانه داخل في المتواتر على ما ذكر من وجه الحصر وليس متواترا بلا اشتباه قلنا خبر الصادق ان علم صدقه بالنظر فهو خارج عن المقسم وان علم بالحدس فهو من قبيل الحدسيات وكذا الخبر المحفوف بالقرائن فانه انما يفيد اليقين اما بالاستدلال او حدس من القرائن وعلى الاول يخرج من المقسم وعلى الثاني يدخل في الحدسيات اقول واعلم ان الحدس قد يحصل بتكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما هو في المجربات والفارق على ما ذكرناه هو استعمال الحدس وعدمه ومنهم من فرق بان السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا هو انه لو لم يكن لعلة لم يكن دائما ولا اكثريا وان السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان المقارن لها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها وقيل الفرق ان التجربة يتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يحصل المطلوب بسببه فان الانسان ما لم يجرب الدواء بتناوله او اعطائه مرة بعد اخرى لا يحكم عليه بالاسهال او عدمه بخلاف الحدس فانه لا يتوقف على ذلك ومنهم من جعل الاقسام سبعة فقال ما يكون الواسطة فيها الحس فقط فان كان هذا الحس هو الوهم فهي الوهميات وان كان حسا اخر فهي المشاهدات والامام حصرها في ستين البديهيات والمشاهدات واعتذر له بوجهين احدهما ان البديهيات يشتمل على الفطريات نظرا الى ان الواسطة لما كان لازما لتصور الطرفين لكان العقل لم يفتقر الا الى تصورهما وان الحسيات يشمل المجربات والمتواترات نظرا الى

ان استناد حكم العقل فيها الى الحس لكن مع التكرر وكذا الحدسيات وثانيهما ان كون المجربات والمتواترات والحدسيات
من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصله الامام في الملخص لاشتمال كل منها على ملاحظة قياس خفي وكذا القضايا
التي قياساتها معها ونازع بعضهم في كون المجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية بل
جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات **وواجب وممكن** اي العلم ينقسم الى ممتنع الانفكاك عن
العالم كعلمه بذاته والى ما يقابله كسائر العلوم **وهو تابع بمعنى اصالة موازنه في التطابق فلا**
**الدور** اشارة الى مبحث بين المعتزلة والاشاعرة وذلك ان الاشاعرة لما استدلوا على كون افعال العباد اضطرارية
بان الله تعالى عالم في الازل بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم عنها لامتناع خلاف ما علمه تعالى فكانت لازمة لهم
فلا يكون اختيارية واجاب المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له قالت الاشاعرة كيف يجوز ان يكون
علمه في الازل تابعا لما هو متاخر عنه فانه يستلزم الدور فاجابوا عنه بانا لا نعني بالتابعية ههنا التاخر
حتى يلزم الدور بل نعني اصالة موازنه في التطابق بيان ذلك ان كل واحد من العلم والمعلوم موازن للاخر لانهما
متطابقان فكان كل واحد منهما وزن بالاخر فتوازنا اي توافقا في الوزن والاصل في هذا التطابق هو المعلوم
لان العلم حكاية عن المعلوم ومثال له فنسبته اليه كنسبة صورة الفرس المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس فكما يصح
ان يقال انما كانت الصورة هكذا لان ذات الفرس هكذا ولا يصح ان يقال انما كانت ذات الفرس هكذا لان
الصورة هكذا كذلك يصح ان يقال انما علمت زيدا شريرا لانه كان في نفسه شريرا ولا يصح ان يقال كان زيد في نفسه
شريرا لاني علمته شريرا فالله سبحانه وتعالى انما علمهم في الازل كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال كذلك لا ان الامر بالعكس
حتى يتم دليل الاشاعرة فان قيل حاصل هذا الكلام ان العلم تابع لمعلومه فلا يكون علة له وح يلزم ان لا يكون علمه
فعليا اصلا اقول التابعية بالمعنى الذي ذكرناه انما يجري في العلوم التصديقية التي لا بد لها من واقع تطابقه
وعدم جريانه في التصورات محل تامل
فان المطابقة والاصالة فيها بالمعنى الذي ذكرنا انما يتصور فيما بينها وبين الواقع الذي هو معلومها والعلم الفعلي
انما يكون تصورا **ولا بد فيه من الاستعداد اما الضروري فبالحواس واما الكسبي فبالاول**
يريد ان علوم الانسان كلها يفيض عليه من المبدأ الفياض فهو قابل لها لا فاعل الا ان فيضانها عليه يتوقف على
استعدادات مخصوصة اما الضروريات فاستعداداتها باستعمال الحواس الظاهرة والباطنة فانه اذا احس بجزئيات
نوع ما وارتسمت في ذهنه صورها المشتملة على الماهية النوعية ومشخصاتها وتوجه بالقوة المسماة بالمفكرة الى
مقايسة بعضها الى بعض استعد لان يفيض على نفسه الناطقة صورة تلك الماهية النوعية مجردة عن المشخصات

واذا

واذا احس بجزئيات انواع متعددة وقايس بينها استعد لفيضان صور المشتركات فيما بينها والمميزة لها واذا حصل
لها هذه التصورات الكلية ولاحظ النسب بينها وحكم بها بلا فكر فقد حصل لها هذه التصورات والتصديقات الضرورية
واما النظريات فاستعداداتها بهذه الضروريات فانه اذا تصرف في الضروريات على قانون الاكتساب
استعد لفيضان الكسبيات المتوقفة عليها بلا واسطة واذا تصرف في هذه الكسبيات على ذلك القانون استعد لفيضان
كسبيات اخر وهكذا **وباصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس النوع وباصطلاح**
**اخر مفارقة النوعين** الادراك يطلق على معنيين باصطلاحين الاول هو الصورة الحاصلة من الشيء
عند المدرك اعم من ان يكون مجردا او ماديا جزئيا او كليا حاضرا او غائبا جوهرا او عرضا حاصلا في ذات
المدرك او في آلته والادراك بهذا المعنى يتناول اقساما اربعة الاحساس الذي هو ادراك الشيء الموجود في
المادة الحاضرة عند المدرك مكفوفة بهيئات مخصوصة من الاين والكم والكيف وغيرها والتخيل الذي هو ادراك
ذلك الشيء مع تلك الهيئات ولكن في حال غيبته بعد حضوره والتوهم الذي هو ادراك معان جزئية مخصوصة متعلقة
بالمحسوسات والتعقل الذي هو ادراك المجرد عنها سواء كان جزئيا او كليا وهذا القسم هو المسمى بالعلم فيكون
اخص مطلقا من الادراك بهذا المعنى فالادراك بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة الجنس النوع والثاني هو الاحساس
فقط فهو بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة النوعين المندرجين تحت جنس واحد لاندراجهما تحت الادراك بالمعنى
الاول فالادراك في عبارة المتن فاعل ليفارق والتقدير يفارقه الادراك **وتعلقه على التمام بالعلة**
**يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول** تعلق العلم بالعلة اما بماهيتها من حيث هي لا باعتبار اخر وهو
لا يستلزم تعلق العلم بالمعلول اصلا اللهم الا ان يكون المعلول لازما بينا لماهية العلة بمعنى انه يلزم من تصور ماهية
العلة تصور ماهية المعلول وما ذكر في الملخص انا متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن مهية هي موجبة لمهية
المعلول ومتى كان كذلك كان العلم بالمعلول حاصلا والمقدمتان ظاهرتان بناء على القول يستدعي حصول مهية مساوية
للمعقول في العاقل اقول فيه نظر لان تصور العلة انما يوجب تصور المعلول اذا كانت العلة بوجودها الذهني علة
لوجود المعلول في الذهن وح يكون المعلول لازما بينا للعلة وقد استثناه قوله متى عقلنا العلة بكنهها فقد
حصل مهية موجبة لمهية المعلول قلنا قد حصل في الذهن ماهية اذا تحققت في الخارج تحقق المعلول في الخارج
فمعنى كون مهية العلة موجبة لمهية المعلول ان العلة بوجودها الخارجي يستلزم وجود المعلول في الخارج لا انها
بوجودها الذهني يستلزم وجود المعلول في الذهن وهذا هو المط واما بماهيتها من حيث انها مستلزمة للمعلول او

بان التعقل

لانها بوجودها

علة له وهذا علم ناقص بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول لكن لا مطلقا بل من حيث هو لازم للعلة او معلول لها
ضرورة ان الملزومية واللازمية والعلية والمعلولية من المتضايفات التي لا يتصور ولا يصدق بثبوتها الا معا
وهو علم ناقص بالمعلول وانما بماهيته ولوازمها وعوارضها وملزوماتها ومعروضاتها وما لها في انفسها وما لها
بالقياس الى غيرها وهذا علم تام بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول كذلك اي على الوجه التام ولا عكس
اعني ان العلم التام بالمعلول لا يستلزم العلم التام بالعلة كما هو المشهور وقد يقال العلم بالمعلول من جميع الوجوه
المذكورة يستلزم العلم بالعلة كذلك لان العلة وملزوماتها من ملزومات المعلول فان قيل معروضات العلة
ليست ملزومة للمعلول قلنا كل عوارض المعلول ليست من لوازم العلة على ان هذه القاعدة القائلة بان العلم
بالعلة يستلزم العلم بالمعلول مستعملة عندهم في مواد متعددة كاثبات علمه تعالى بساير الموجودات لكونه عالما
بذاته واثبات علم غيره من المجردات بمعلولاتها كذلك الى غير ذلك من المواضع التي يستدل فيها بالعلم بالعلة
على العلم بالمعلول فان لم يمنع كون المبدأ الاول تعالى عالما بذاته من جميع تلك الوجوه فقد يمنع ذلك في غيره فلا يتم
مقصودهم فيه فالصواب ان يقال العلم بوجود العلة التامة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين ولا عكس
لان العلم بوجود المعلول المعين لا يستلزم الا العلم بوجود علة ما والسبب في ذلك ان العلة التامة بخصوصها
مقتضية لمعلول مخصوص المعلول الخاص يستدعي لا كانه علة ما فالعلية مستندة الى خصوصية الذات التي
لا يتصور اقتضاؤها الا لشيء مخصوص والمعلولية مستندة الى الامكان ذات مخصوصة ولا شك ان الامكان لا يستدعي
علة مخصوصة قيل فالعلم بالعلة يستلزم العلم بماهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يستلزم العلم بانية العلة
دون ماهيتها ومن ثمة حكم بان الاستدلال بالعلة يستلزم علما تاما والاستدلال بالمعلول يوجب علما ناقصا
اقول وفيه النظر المذكور انفا فان اقتضاء العلة لمعلولها انما هو بحسب التحقق الخارجي وذلك لا يفيد استلزام
العلم بالعلة للعلم بالمعلول انما المفيد لذلك هو الاقتضاء بحسب التحقق الذهني نعم اذا علم ان أ مثلا علة تامة لب
وعلم مع ذلك ان أ موجود علم ان ب ايضا موجود لما ان خصوصية ذات أ مقتضية لخصوصية ذات ب دون العكس
فانه اذا علم ان ب موجود لا يعلم ان أ موجود لامكان ان يوجد ب بعلة اخرى غير أ فالعلم بوجود العلة المعينة
يستلزم العلم بوجود المعلول المعين دون العكس واما العلم بماهية المعلول فلا سبيل الى استنتاجه من العلم بماهية العلة
الا ان يكون المعلول لازما بينا للعلة كما ذكرنا ومراتبه ثلث اي مراتب العلم ثلث الاولى كونه بالقوة
المحضة وهو عدم العلم عما من شانه العلم وهذه القوة قد يكون قريبة من الفعل كما في العقل بالفعل وقد يكون بعيدة

منه كما



منه كما في العقل الهيولاني وقد يكون متوسطة كما في العقل بالملكة وانما جعل الاستعداد القريب او البعيد او المتوسط
الجامع لعدم العلم من مراتب العلم تجوزا ونظرا الى ان استعداد الشيء كانه منه ولا يخفى ان عد القريب من تلك
المراتب اولى الثانية العلم الاجمالي وهو حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض
الذي هو حالة التفصيل الثالثة العلم التفصيلي وهو ان يعلم الاشياء متمايزة في العقل منفصلة بعضها عن بعض
ملحوظا كل واحد منها قصدا اما العلم الاجمالي فكمن علم مسئلة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب في ذهنه وليس
ذلك بالقوة المحضة فان عنده حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن عالما بالقوة من كل وجه
بل هي بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر فانه علم بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هي جملة وعلم بالقوة بالنظر
الى التفاصيل التي في ضمنها وقال الامام ان هذه المرتبة المسماة بالعلم الاجمالي باطلة بوجهين الاول ان تلك
التفاصيل ان كانت معلومة وجب ان يتميز كل واحد منها عن غيرها فيكون التفصيل حاصلا وان لم يكن معلومة لم يكن
العلم بها حاصلا اصلا نعم ربما كان حالة من احوالها معلومة تفصيلا فما هو معلوم مفصل وما ليس بمفصل ليس بمعلوم
والجواب ان صور تلك التفاصيل حاصلة في الذهن مجتمعة معا لكن العقل لم يحدق نظره الى كل واحد منها على حدة
ولم يلتفت قصدا الا الى الجملة فاذا شرع في المسئلة وقررها شيئا فشيئا وحدق النظر الى كل واحد من المعلومات
التي في تلك المسئلة حصل له العلم بها مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالبديهة عن الاولى التي هي علم بتلك التفاصيل
اتم وملاحظة لها اجمالا ونظيرها بين المرتبتين من الاحساسات ان نرى جماعة دفعة ثم نحدق النظر اليها فانا
نجد في الابتداء حالة اجمالية وبعد التحديق حالة اخرى يفصل الاولى ولا شك ان ابصارنا لتلك الجماعة حاصل
في الحالين معا فالحالة الاولى شبيهة بالعلم الاجمالي والثانية بالعلم التفصيلي والثاني انه يمتنع حصول صورة
واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك
الامور المختلفة فيكون لتلك الصورة حقايق مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور
المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك اعني ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها فينكشف
كل معلوم منها بصورته ويمتاز عما عداه نعم انه قد يحصل الصور المتعددة لامور متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة
كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو وتارة مرتبة في الزمان كما اذا تصور اجزاءه واحدا بعد واحد فان
ارادوا بما ذكروه من العلم الاجمالي والتفصيلي ذلك الذي ذكرناه من حصول الصورة تارة دفعة واخرى مرتبة
فلا نزاع فيه الا ان الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل

الحصول الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان العلوم قد يجتمع في زمان واحد وقد لا يجتمع بل يتعاقب وبذلك لا يختلف
حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع
العارض للعلوم لا باعتبار اختلافهما بالقياس الى المعلومات واما ما قالوا من انه عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالا لا
تفصيلا لترتبه على التقرير فمردود بان لذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم وهو انه شيء يصلح جوابا لذلك
السؤال والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة و
نظير ذلك انا اذا عرفنا النفس من حيث انها شيء محرك البدن فان لازمها اعني كونها محركة معلوم تفصيلا وحقيقتها مجهولة
الى ان يعرف بطريق آخر فيبطل ما قالوه وظهر ايضا ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة والجواب انه اذا
علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل ح
متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالمخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت
اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصدا منكشفة بعضها عن بعض انكشافا
تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد
يتفاوت حال العلمين بالقياس الى المعلوم انه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان اجزاؤه معلومة ح
بلا قصد واخطار واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فللعلم بالقياس الى
معلومه مرتبتان احدهما اجمالي والاخرى تفصيلي كما ذكروه وقوله المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب
قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس علما باجزائه
لا تفصيلا ولا اجمالا واما قوله العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شيء فهو ممكن
بالامكان العام فلا شك انا حكمنا على جميع افراد الشيء فلا بد ان يكون معلومة لنا ولا علم لنا في هذه الحالة
الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها باسرها فان العقل جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة تلك الافراد حتى
امكنه الحكم عليها وتلخيصه ان المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده و
قد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح ح ان يحكم على تلك الافراد دونه وذو السبب انما يعلم به
كليا اشارة الى مقدمتين مشهورتين فيما بينهم الاولى ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من العلم بسببه الثانية
انه يعلم بسببه يعلم كليا واستدلوا على الاولى بان ذا السبب ممكن وكل ممكن اذا نظر اليه من حيث هو مع قطع النظر
عن سببه امتنع الجزم برجحان احد طرفيه على الآخر واذا التفتنا الى وجود سببه حكم بوجوده حكما قطعيا واعترض عليه

بانه لم لا



بانه لم لا يجوز ان يعلم وجوده باحساس او الهام او كشف او حدس او اخبار من علم صدقه ببرهان مع عدم العلم بالسبب فان
العلم بمجرد امكانه لا يقتضي عدم العلم بوجوده غايته انه لا يقتضي العلم بوجوده لكنه لا ينافيه ايضا وايد ذلك
بان المحسوس يجزم بوجوده مع الجهل بسببه واذا جاز ذلك فيه فلم لا يجوز ايضا في المعلومات وايضا البرهان الاني
استدلال بالمعلول لا بالعلة واجيب بان المراد ان ذا السبب لا يعلم علما نظريا متعلقا بذاته المعينة الا بالسبب
وحاصله ان الممكن اذا لم يكن الحكم باحد طرفيه ضروريا لا يعلم بخصوصه الا من الاستدلال بسببه فخرج بالقيد الاول
اعني نفي الضرورة المحسوس وما علم بالهام او كشف او حدس وبالقيد الثاني اعني بعينه البرهان الاني فانه
لا يفيد علما بعلة معينة كما عرفت وعلى الثانية بان من علم ان الالف مثلا موجب للباء واستدل بالالف على الباء فقد
حصل له عند هذا الاستدلال العلم بالباء وهو كلي لان تصور معناه لا يمنع من الشركة والعلم بصدوره عن الالف
وهو ايضا كلي لان صدور شيء عن شيء لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة والكلي المقيد بالكلي ايضا كلي واعترض
عليه بان هذا انما يصح اذا استدل بالالف على الباء واما اذا استدل بهذا الالف على هذا الباء كان المسبب المعلوم
جزئيا حقيقيا قال الامام والصحيح جواز هذا الاستدلال لان الاشخاص من حيث انها اشخاص تستند الى اشخاص اخر
والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وكانه اشار بقوله والصحيح الى ما اشتهر فيما بينهم من انه لا برهان على الشخص
من حيث هو شخص كما انه لا حد له من حيث هو كذلك اعلم ان اصحاب الشرائع والملل اتفقوا على ان مناط
التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقديه من الصبيان والمجانين والبهائم اختلفوا في تفسيره فقال
بعضهم هو العلم ببعض الضروريات المسمى بالعقل بالملكة وهو قريب مما قيل من انه العلم بوجوب الواجبات واستحالة
المستحيلات في مجاري العادات والقائلون بالحسن والقبح الذاتيين للعقل فسروه بما يعرف به حسن المستحسنات وقبح
المستقبحات وقال جماعة واختاره المص **العقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة**
**الآلات** والغريزة هي الطبيعة التي جبل عليها الانسان والآلات هي الحواس الظاهرة والباطنة وانما اعتبر فيه
سلامة الآلات لان العلم لا يلزم العقل مطلقا بل عند سلامتها الا ترى ان النائم عاقل ولا علم له لتعطل حواسه
**وقد يطلق العقل على غيره** اي غير ما هو مناط التكاليف بالاشتراك فانه يطلق على الجوهر المجرد
المقابل للنفس ويطلق على النفس باعتبار مراتبها في استكمالها علما وعملا ويطلق على نفس تلك المراتب وعلى قواها
في تلك المراتب ايضا بيان ذلك ان للنفس باعتبار تأثرها عما فوقها من المبادي العالية واستفاضتها عنها ما يكمل جوهرها
من التعقلات قوة تسمى عقلا نظريا له اربع مراتب ولها باعتبار تأثيرها في البدن لتكميل جوهره تاثيرا اختياريا

وان كان ذلك الصاعائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها فى تحصيل العلم والعمل قوة اخرى يسمى عقلا عمليا
لا انه مراتب اربع اما مراتب النظرى فهى اما كمال واما استعداد نحو الكمال قريب او بعيد او متوسط فالبعيد وهو محض
قابلية النفس للادراكات يسمى عقلا هيولانيا تشبيها له بالهيولى الاولى الخالية فى نفسها عن جميع الصور المستعدة
لقبولها ويسمى النفس وقوة النفس فى هذه المرتبة ايضا بهذا الاسم وكذا الحال فى ساير المراتب يطلق الاسما
على المراتب انفسها وعلى النفس الناطقة فى تلك المراتب وعلى قواها فيها وانما قيدنا الهيولى بالاولى لان الهيولى
الثانية كالجسم المطلق للبسايط وكالعنصر للمواليد ليست خالية عن الصور كلها بل الصور ماخوذة فيها بخلاف
الهيولى الاولى فانها فى حد ذاتها خالية عنها اذ ليس شىء منها ماخوذا فيها وان لم يجز انفكاكها عن الصور كلها
والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة والمراد بالملكة ما
يقابل الحال لان استعداد الانتقال الى المعقولات راسخ فى هذه المرتبة او ما يقابل العدم كانه قد حصل للنفس
فيها وجود الانتقال اليها بناء على قربه كما سمى العقل بالفعل عقلا بالفعل مع كونه بالقوة لان قوته قريبة
من الفعل جدا والقريب وهو الاقتدار على استحضار النظريات متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد لكونها
مكتسبة مخزونة يحصر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء يسمى عقلا
بالفعل لشدة قربه من الفعل واما الكمال وهو ان يحصل النظريات مشاهدة ويسمى عقلا مستفادا اى من خارج
هو العقل الفعال الذى يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات ثم اعلم ان العقل الهيولانى والعقل
بالملكة استعدادان لاستحصال الكمال ابتداء والعقل بالفعل استعداد لاسترجاعه واسترداده فهو متاخر فى الحدوث
عن العقل المستفاد لان المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة لا يصير ملكة ومتقدم عليه فى البقاء لان المشاهدة يزول
بسرعة ويبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيتوصل بها الى مشاهدته فمنهم من نظر الى التاخر فى الحدوث فجعله مرتبة رابعة
ومنهم من نظر الى التقدم فى البقاء فجعله مرتبة ثالثة واعلم ايضا ان العقل المستفاد يتصور بالقياس الى كل مدرك وقد
يعتبر بالقياس الى جميع المدركات معا وان يصير جميعها حاضرا مشاهدا بحيث لا يغيب شىء منها اصلا وهو بهذا المعنى
انما يكون فى دار القرار ومنهم من جوزه فى دار الدنيا للنفوس قوية لا يشغلها شان عن شان فكانهم وهم فى
جلابيب ابدانهم قد نضوها وانخرطوا فى سلك المجردات التى يشاهد معقولاتها دائما واما مراتب العملى فاولها
تهذيب الظاهر باستعمال الشرايع النبوية والنواميس الالهية وثانيها تهذيب الباطن من الملكات الردية وبعض
الاشغال الشاغلة عن عالم الغيب وثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تجلى النفس بالصور القدسية ورابعها



بالتجلى عقيب اكتساب ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة جلال الله تعالى وجماله وقصر النظر
على كماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة فى جنب قدرته الكاملة وكل علم مستغرقا فى علمه الشامل بل كل وجود وكمال
انما هو فايض من جنابه والاعتقاد يقال لاحد قسميه فيتعاكسان فى العموم والخصوص
الاعتقاد قد يطلق على التصديق مطلقا اعم من ان يكون جازما او غير جازم مطابقا او غير مطابق
ثابتا او غير ثابت وهذا متداول مشهور وقد يقال لاحد قسمى العلم اعنى اليقين الذى قد تبين ان العلم منقسم اليه
والى التصور فيتعاكس العلم والاعتقاد فى العموم والخصوص بحسب الاصطلاحين لان الاعتقاد بالمعنى الثانى
اخص من العلم وذلك ظاهر وبالمعنى الاول اعم من العلم اذ يصدق على الظن والجهل المركب والتقليد بخلاف العلم
وفى هذا الكلام تمحل ما لان المتبادر منه ان يكون نسبة الاعتقاد بحسب الاصطلاحين فى العموم والخصوص الى العلم
بمعنى واحد وليس كذلك لان الاعتقاد بالمعنى الاول انما يكون اعم من العلم اذا اريد بالعلم اليقين وبالمعنى
الثانى انما يكون اخص منه اذا اريد به ما هو منقسم الى التصور واليقين اللهم الا ان يكتفى بالعموم من وجه و
يقع فيه التضاد بخلاف العلم اى الاعتقاد بالمعنى الاول يقع فيه التضاد يعنى قد يكون اعتقاد ضد
الاعتقاد وذلك بان يتعلق احدهما بايجاب نسبة ويتعلق الاخر بسلب تلك النسبة بعينها فان هذين الاعتقادين
امران وجوديان يمتنع اجتماعهما فى محل واحد هو المعتقد وان جاز توارد هما عليه متعاقبين بخلاف العلم والاعتقاد
بالمعنى الثانى فان الادراك المتعلق بالسلب والايجاب اذا لم يطابق الواقع لا يكون علما ولا اعتقادا بالمعنى
الثانى والمطابق للواقع لا يكون الا احدهما فلا يتصور علمان تعلق احدهما بايجاب النسبة والاخر بسلب تلك
النسبة والاعتقادان كذلك بالمعنى الثانى فلا يجرى فيهما التضاد والسهو عدم ملكة العلم وفرق
بينه وبين النسيان للنفس الناطقة بالقياس الى مدركاتها احوال ثلث الادراك وهو حصول الصورة عندها
والذهول المسمى بالسهو وهو زوال الصورة عنها بحيث يتمكن من ملاحظتها من غير تجشم ادراك جديد لكونها مخزونة
فى خزانتها والنسيان وهو زوال الصورة عنها بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بتجشم ادراك جديد لزوالها من خزانتها
ايضا فالسهو حال متوسط بين الادراك والنسيان فيها زوال الصورة من وجه وبقاؤها من وجه فان قيل النسيان
قد يكون فى المعقولات ولا يتصور زوالها عن خزانتها اعنى الجوهر المجرد واجيب بان النسيان فيها انما يكون بزوال
الهيئة التى يتمكن بها النفس من الاتصال بذلك المجرد وح لا يبقى المجرد خزانة لمعقولات النفس فقد زالت
الصورة عن الخزانة بزوال الخزانة من حيث انها خزانة وقد ظهر بما ذكرنا ان تعريف السهو بعدم ملكة العلم سهو

والشك تردد الذهن بين الطرفين اي بين طرفي الايجاب والسلب من غير ترجيح احدهما على الآخر وقد يصح
تعلق كل من الاعتقاد والعلم بنفسه وبالآخر فيتغاير الاعتبار لا الصورة الاعتقاد والعلم
يصح تعلق كل منهما بجميع الاشياء فيصح تعلق كل منهما بنفسه وبالآخر ح لا يكون بين العلم والمعلوم تغاير الا بالاعتبار
اذ لا حاجة الى صورة اخرى حاصلة من المعلوم في العالم كما عند علم النفس بذاتها وبساير صفاتها القائمة بذاتها
اقول وذلك ظ في تعلق العلم التصوري بالعلم تصورا او تصديقا وكذا في تعلقه بالاعتقاد فانه اذا حصل لنا
تصور او تصديق واردنا ان نتصور ذلك التصور او التصديق يكفي لنا في ذلك حضور هذا التصور او التصديق عندنا
ولا حاجة لنا الى حصول صورة ذهنية اخرى منتزعة عنهما كما في علم النفس بصفاتها القائمة بذاتها وذلك يسمى علما
حضوريا اما اذا تعلق الاعتقاد او العلم التصديقي بالعلم او الاعتقاد كان يحكم على تصور الانسان مثلا او على
التصديق بحال من احواله مثلا بانه كذا كان العلم بالمحكوم عليه من قبيل تعلق التصور بالتصور او التصديق غير محتاج
الى صورة اخرى منتزعة منه وكان العلم متحدا مع المعلوم بالذات متغايرا له بالاعتبار لكن باقي اجزاء التصديق
كتصور المحكوم به والنسبة والحكم لا يكون الا بحصول صورة من المدرك كما عند المدرك ويكون العلم ح مغايرا للمعلوم
بالذات والجهل بمعنى تقابلهما وباخر قسيم لاحدهما الجهل يطلق على معنيين احدهما يسمى جهلا بسيطا
وهو عدم العلم والاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد تقابل العدم
والملكة والثاني يسمى جهلا مركبا وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى شبهة
او تقليد ويسمى مركبا لانه جهل بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل به وهو بهذا المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الاعم
والظن ترجيح احد الطرفين اي الظن اعتقاد احد الطرفين اي الايجاب والسلب اعتقادا راجحا لا ينقبض
النفس معه عن الطرف الآخر وهو غير اعتقاد الرجحان فان اعتقاد الرجحان قد يكون جازما بخلاف الظن
فانه اعتقاد راجح بلا جزم وهو المراد من قوله ترجيح احد الطرفين ويقبل الشدة والضعف وطرفاه
علم وجهل فان بعض الظنون اقوى من بعض وكسبي العلم يحصل بالنظر مع سلامته جزئية ضرورية
ومع فساد احدهما قد يحصل ضده يشير الى كيفية اكتساب النظري من الضروري ولا خفاء في ان كل مطلوب
لا يحصل من اي مبدأ اتفق بل لا بد من مباد مناسبة له والمبادي لا يوصل اليه كيف اتفقت بل لا بد من ترتيبها على
هيئة مخصوصة وهذا الترتيب هو النظر وعرفوه بانه ترتيب امور حاصلة ليحصل ما هو غير حاصل فتلك المبادي بمنزلة
الجزء المادي للنظر وتلك الهيئة بمنزلة الجزء الصوري له فاذا كانتا صحيحتين بمعنى يكونان على الشرائط المعتبرة

في الانتاج

١٥١

في الانتاج افاد ما علما ضروريا من غير تخلف واما اذا فسدت احدهما او كلتاهما فلا يفيدان علما ضروريا يعني لا يستلزمان
العلم بل قد يحصل بهما العلم كما قيل كل انسان حجر وكل حجر حيوان ينتج كل انسان حيوان وقد يحصل بهما ضد العلم
اي الجهل كما يقال كل انسان حجر وكل حجر جماد ينتج كل انسان جماد وذلك اذا كان الفساد مقصورا على المادة
كما في هذين المثالين واما اذا كانت الصورة او كلتاهما فاسدة فلا يفيدان شيئا اصلا لا علما ولا جهلا كما اذا
قيل بعض الانسان كاتب وبعض الكاتب شاعر لا ينتج شيئا اصلا لا الايجاب كبعض الانسان شاعر ولا سلبا كبعض
الانسان ليس بشاعر وحصول العلم عن الصحيح واجب لما ذكر ان النظر الصحيح مادة وصورة يحصل به العلم من غير
تخلف اراد ان يشير الى ما اختاره من القول في كيفية هذا الحصول والمذاهب المشهورة في هذه المسئلة ثلثة الاول
مذهب الاشعري وهو ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح باجراء العادة بناء على اصله وهو ان الممكنات كلها
مستندة الى الله تعالى ابتداء وليس لشيء منها مدخل في وجود شيء آخر الا ان الله تعالى قد يوجد بعضها عقيب بعض
آخر بلا وجوب عنه لانه فاعل مختار ولا وجوب عليه لبطلان قاعدة التحسين والتقبيح العقليين فان تكرر منه
ايجاده عقيبه سمي ذلك عادة وان لم يتكرر سمي خارقا للعادة ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر ممكن متكرر
فيكون مستندا اليه بطريق العادة الثاني مذهب الحكماء وهو انه مبني على اصلهم وهو ان المبدأ الفياض لوجود
الحوادث موجب بالذات وان فيضانها منه موقوف على الاستعداد التام ولا شك ان العلم الحاصل عقيب
النظر حادث فيندرج في تلك القاعدة الثالث مذهب المعتزلة وهو ايضا مبني على اصلهم وهو ان افعالنا الاختيارية
صادرة عنا اما بالمباشرة ان لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل آخر منا واما بتوليد ان كان بتوسط فعل آخر فزعموا
ان العلم الحادث عقيب النظر فعل صادر عنا بتوسط النظر الذي هو فعل اختياري لنا فيكون صدوره بطريق
التوليد وارادوا بالفعل ههنا الاثر الحاصل بالفاعل لا نفس التاثير لرد الاعتراض بان العلم ليس بفعل وكذا النظر على
بعض التفاسير الا ترى ان الحركة ايضا ليست كذلك وقد اتفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد
واحتج بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد مطلقا على بطلانه ههنا بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر
ابتداء لاشتراكهما في النظرية واجاب المعتزلة عنه بان هذا لا يفيد اليقين لكونه قياسا فقهيا ومع ذلك فانا
انما قلنا بعدم توليد التذكر لعلة فارقة لا توجد في ابتداء النظر هي عدم مقدورية التذكر فانه يقع بطريق الضرورة
بلا اختيار منا فيكون من افعاله تعالى فلو كان مولدا للعلم بالمنظور فيه لكان ذلك العلم ايضا من افعاله فلم يصح التكليف
به اذ هو تكليف بفعل الغير فاذا صح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر بطل القياس لان العلة غير مشتركة والافتعا

لما تقرر النظر الحركة من المطالب الى المبادي ... الى المطالب فعلى هذا يكون النظر حركة ... ليس بمقولة ... بالفعل ... في الكتاب ... [illegible]

الحكم الذي هو عدم التوليد وانما التوليد في التذكر فان ابا هاشم صرح بان التذكر السانح للذهن بلا قصد من العبد
لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى والذي يفعله العبد بقصده واختياره فهو يولده لان ذلك
العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله واثره التذكر انما يكون بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله ولا يلزم من عدم
توليد التذكر لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذي لا يلزمه هذا المحذور اقول الحق ان المنظور فيه
ان كان معلوما مشاهدا للنفس فتذكر النظر لا يفيد العلم به ولا تذكره للزوم تحصيل الحاصل وان كان معلوما
غير مشاهد لها فهو يفيد تذكره وان صار نسيا منسيا فهو يستلزم العلم واختار المص ان حصول العلم عقيب النظر
واجب ولم يتعرض ان ذلك الوجوب بطريق الافاضة كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة
وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي يحتمل ان يكون هو مختار المص وهو ان حصول العلم عن النظر الصحيح واجب
اي لازم له لزوما عقليا غير متولد منه واستدل الامام اما على وجوبه فبانا نعلم ضرورة ان من علم ان العالم متغير
وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع ان لا نعلم ان العالم حادث واما
على انه غير متولد فبان جميع الممكنات يستند الى الله تعالى ابتداء فيكون العلم عقيب النظر لكونه ممكنا واقعا
بقدرته لا بقدرة العبد واعلم ان هذا المذهب لا يصح مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وانما
يصح اذا حذف قيد الابتداء في استناد الاشياء الى الله تعالى وجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع
تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما يقول المعتزلة في افعال العباد
الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الموجب منه اذ يمكنه
ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تاثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب
الاشعري رح تعالى النظر صادر بايجاد الله تعالى وموجب العلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك
عنه ولا حاجة الى المعلم يعني ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى ولا حاجة الى المعلم خلافا
للملاحدة لنا وجوه الاول انه قد ثبت وجوب العلم بعد النظر الصحيح على الاطلاق سواء كان في المعارف الالهية
او غيرها وسواء كان معه معلم او لا الثاني ان نظر المعلم لكونه نظرا صحيحا في معرفة الله تعالى يحتاج الى معلم آخر و
ويتسلسل واجيب عنه بانه قد يكفي عقله لكونه مؤيدا من عند الله تعالى بنفس قدسية يقتضي كمال عقله واستقلاله في معرفته
او ينتهي سلسلة الاحتياج الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي الثالث ان صدق المعلم ولا بد منه ان علم باخباره
بصدقه في اقواله لزم الدور لان اخباره هذا انما يفيدنا العلم بصدقه فيه بعد علمنا بصدقه في اقواله كلها حتى

يحقق

١٥٩

يحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار وان علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بنظر العقل ففيه كفاية من الامور الالهية
فلا حاجة الى المعلم واجيب بانه قد يشارك العقل قوله في العلم بصدقه بان يضع المعلم مقدمات يعلم بالعقل منها صدقه
فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منهما معا فلا دور ولا كفاية اقول لهم ان يجيبوا ان صدق المعلم ليس من
المعارف الالهية التي يدعى عدم استقلال العقل فيها لان مرادنا بالمعارف الالهية الامور الغائبة عن الحواس
وصدق المعلم مما يهتدى اليه بمشاهدة قرائن الاحوال وبهذا يخرج الجواب عن الوجه الاول الذي هو معتمد
الاصحاب في الرد عليهم بان يقال ذاته تعالى لكونه مجردا غائبا عن الحواس لا يوجد مقدمات ضرورية يناسب العلم
بذاته وباحوال ذاته حتى يستنتج منها بالنظر فان طريق حصول العلم الضروري كما ذكرنا انما هو الاحساس بالجزئيات
والتنبيه لما بينها من المشاركات والمباينات حتى يفيض من المبدأ العلوم الكلية من التصورات والتصديقات ولا شك
ان تلك العلوم الفائضة لا يتعلق بما لا حظ للحواس فيه فلا بد من معلم مؤيد من عند الله تعالى حتى يبين لنا العلوم
المتعلقة بما لا حظ للحواس فيه من التصورات والتصديقات حتى يحصل لنا مادة النظر في المعارف الالهية اذ قد
تبين ان النظر لا بد له من مادة هي العلوم التصورية والتصديقية المناسبة للمط وطريق الرد عليهم ان نوع ذلك
المعلم هو النبي صلى الله عليه واله وكل شك في الاحتياج اليه وبهذا يخرج الجواب عما قيل ان مرادهم بالاحتياج الى المعلم
هو الاحتياج في حصول النجاة بمعنى ان معرفة الصانع تعالى بالنظر لا يفيد النجاة ما لم يتصل بتعليم ولم يكن
ماخوذا من معلم وامتثالا لامره على ما قال النبي صلى الله عليه واله امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا
الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم بان يقال ذلك
المعلم هو النبي صلى الله عليه واله وكفى به اماما ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم يجدد
طريق الارشاد والتعليم ويتوقف النجاة على متابعته والاعتراف بامامته ولهم وجوه الاول انه كثر الاختلاف
بين العقلاء في معرفته كثرة لا تحصى ولو كان العقل باستعمال النظر كافيا فيها لما كان الامر كذلك بل كانت العقلاء
الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة واجيب بان ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك الانظار الصادرة
عنهم فاسدة والمفيد للعلم انما هو النظر الصحيح نعم قد دل الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز بين صحيح النظر وفاسده
وهو لم الثاني انا نرى الناس محتاجين الى معلم في العلوم الضعيفة التي يكتفى فيها بادنى ظن كالنحو والصرف
والعروض لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف لا يحتاجون اليه في العلوم العويصة التي هي ابعد العلوم عن الحس والطبع مع
ان المطلوب فيها اليقين واجيب بان الاحتياج الى المعلم بمعنى عسر حصول المعرفة بدونه مم وما ذكرتم يدل عليه

وامّا بمعنى الامتناع بدونه فلا نم ولا يفيده دليلكم نعم لابدّ من الجزء الصوري يعني لابدّ ان يترتب العلوم الحاصلة على هيئة مخصوصة حتى يستنتج منها علوم آخر اذ لو كان العلم بالمقدمات سواء كانت مرتّبة او غير مرتّبة كافيا في العلم بما يستند اليها من الكسبيات لكان كل من علم ضروريات مخصوصة وجب ان يكون عالما بجميع النظريات المستندة الى تلك الضروريات بواسطة او بغير واسطة وليس كذلك فان اكثر العقلاء يعلمون مقدمات كثيرة ولا شعور لهم بما يستنتج منها وذلك لفقدان الترتيب فيما بينها على هيئة منتجة لانهم اذا رتّبوها على ما ينبغي علموا بنتائجها وشرطه عدم الغاية وضدّها وحضورها واشترطوا للنظر صحيحا كان او فاسدا بعد شرائط العلم من الحيوة والعقل وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك امرين احدهما عدم غاية النظر اعني عدم العلم بالمط فانه غاية النظر اذ لا بدّ مع الحصول اقول ان النظر غير مشروط بطلب مطلوب معيّن فيمكن ان ينظر في مقدمات حاصلة عنده ليحصل مطلوب غاية الامر ان المط لكونه حاصلا لا يحصل ثانيا والا يلزم تحصيل الحاصل واورد عليه ان من حصل العلم بمطلوب من دليل ربما ينظر في دليل آخر على ذلك المط فينتج له العلم بذلك المطلوب بعينه ولا يكون ذلك تحصيل الحاصل لان العلم الحاصل باحد الدليلين يخالف العلم الحاصل بالاخر اما شخصا او صنفا واجيب بان ذلك اجتماع المثلين وتعدد الدليل لا يجدي نفعا كتعدد الفاعل ووجوب النادية مشروط بعدم سبق العلم بالمطلوب والمقصود من النظر الثاني معرفة كيفية الدلالة في الدليل الثاني والمراد بعدم العلم علم اليقين اذ لو كان ادراك المطلوب دون مرتبة اليقين فلا شك في جواز النظر فيما يؤدي الى اليقين والشرط حاصل لانه ليس معلوما علما يقينيا وكذا الحال فيما اذا عرفت الماهية بكنهها فانه لا يتصور هناك نظر في معرفتها واما اذا عرفت ببعض اعتباراتها فانه يجوز ان ينظر لمعرفة كنهها الثاني عدم ضد الغاية اعني عدم الجهل المركب بالمط فان جهل المركب ضد للعلم وذلك لان الجهل المركب بالمطلوب صارف عن النظر ومع وجود الصارف لا يتصور فعل اختياري من الفاعل فلا يتصور ان يضع ذلك الجاهل معتقده ويتوجه منه الى طلب مباديه المؤدية الى العلم به كيف وهو جازم بكونه عالما ويرد عليه ان الجاهل ربما تصرّف في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه ورتّبها غافلا من خصوصيّة ما يؤدّي اليه فادته الى اليقين بخلاف اعتقاده فيزول عنه جهل المركب واما فيضان المبادي المرتبة دفعة والانتقال منها الى المط فذلك حدس لا نظر وزاد المص شرطا ثالثا وهو حضور الغاية اعني الشعور بالمطلوب اذ لولاه يلزم طلب المجهول مطلقا اقول يرد عليه ان الغافل عن المط ربما تصرف في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه ورتّبها فادته الى المط كما ذكرنا انفا

ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان وانتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا

اختلفوا



اختلفوا في ان وجوب النظر في معرفة الله تعالى بحسب العقل ام بحسب الشرع فذهب المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الثاني واختار المص الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان شكر الله تع وكذا دفع الخوف عن النفس واجبان عقلا وهما يتوقفان على معرفة الله تع وهي متوقفة على النظر لانها ليست ضرورية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب كوجوبه ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر في معرفة الله تع لكونه مقدورا يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي يكون واجبا عقلا والى هذا اشار بقوله ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان اي شكر الله تع ودفع الخوف كان التكليف به اي بالنظر واجبا اما ان شكر الله تعالى واجب عقلا فلان شكر المنعم واجب عقلا ونعم الله تعالى على العبد كثيرة فان كل عاقل اذا رجع الى نفسه يرى ان عليه نعما ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية دقيقة وجليلة روحانية وجسمانية مما لا يحصى ولا شك في انها ليست منه ومن المعلوم ان من انعم عليه بمثل هذه النعم ولم يلتفت الى منعمه ولم يعترف له بانعام ولم يذعن بكونه منعما في حقه ولم يتقرب الى مرضاته اصلا ذمه العقلاء قاطبة واستحسنوا سلب تلك النعم عنه ولا معنى للوجوب العقلي الا ذلك فيكون شكر الله تع واجبا واما ان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا فلان العاقل يرى نفسه مستغرقة بنعم جسام ويجوز ان يكون المنعم بها عليه قد اراد منه شكرا عليها وان لم يشكره سلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة لسلب النعم وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي هو مضرة ناجزة له فان لم يدفعه كان مستحقا لان يذمه العقلاء فههنا واجبان عقليان اعني شكر الله تع ودفع الخوف عن النفس ولا يتم شيء منهما الا بمعرفته تع فانه اذا لم يعرف لم يتصور ان يشكر واذا عرف بصفاته الكمالية علم هل اراد الشكر ام لا وعلم انه اي كيف يشكر ويندفع الخوف ويتم الشكر فيكون معرفة الله تع اي واجبة عقلا وهي لا يتم الا بالنظر وهو اي واجب عقلا الثاني ان النظر واجب بالاتفاق فوجوبه اما عقلي او شرعي والثاني منتف على تقدير ثبوته فتعين الاول واليه اشار بقوله وانتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اي ولانتفاء الوجوب الشرعي الذي هو ضد المطلوب اعني الوجوب العقلي على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا وانما قلنا ان الوجوب الشرعي منتف على تقدير ثبوته لان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول اي لو كان وجوب النظر مطلقا او وجوب النظر في معرفة الله تع ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه بل العلم بوجوبه على العلم بصدق الرسول اذ به ثبوت الشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزاته بانها فعل صادر من الله تع لتصديقه له ووجوب هذا النظر اعني النظر في معجزاته ثابت بالشرع ايضا اما لاندراجه في مطلق النظر واما لانه نظر في معرفة الله تع من حيث انه مرسل للرسول فاذا قال الرسول للمكلف انظر في معجزتي كي تعرف

عنه فله ان يقول انا لا انظر في معجزاتك حتى اعرف وجوب النظر فيها علي فان ما لا اعرف وجوبه لا يتعين علي الاقدام عليه فلي الامتناع عنه وانا لا اعرف وجوب النظر الا بثبوت شرعك الموقوف على صدقك الذي لا يعلم الا بالنظر في معجزتك وانا لا انظر فيها وكان هذا الكلام منه حقا لا يعد مكابرة فيلزم افحام الانبياء اي عجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة وذلك باطل اجماعا فكذا ما يستلزمه اعني كون وجوب النظر شرعيا فظهر انا اذا فرضنا وجوب النظر بالشرع وفتشنا عن حاله ادى الى بطلانه وانتفائه وما يلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته كان منفيا اقول انتفاؤه ثم لاستلزامه المحال اعني افحام الانبياء عليهم السلام واما انتفاؤه على تقدير ثبوته فذلك غير لازم والفرق بينهما ظاهر لا سترة فيه لانه ليس كل ما يستلزم المحال فثبوته يستلزم انتفاءه لان ثبوته يستلزم المحال والمحال لكونه ممتنعا لذاته يستلزم انتفاء ذاته وما يستلزم انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم لانا نقول كل ما يستلزم المحال بثبوته يقتضي ثبوت المحال وثبوت المحال لا يقتضي انتفاءه بل ذاته يقتضي انتفاءه لا يقتضي ذاته اذا اقتضى انتفاءه فذلك الاقتضاء ثابت له على جميع التقادير ومن جملتها تقدير ثبوته فعلى تقدير ثبوته ايضا اقتضى انتفاءه لانا نقول اقتضاء ذاته لانتفائه على جميع التقادير الواقعة في نفس الامر وثبوت المحال ليس من التقادير الواقعة في نفس الامر والاشاعرة اعترضوا على الوجه الاول بان ذلك مبني على اصلكم الفاسد اعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسنتكلم عليه ولو سلم فلا نم ان العرفان يدفع خوف العذاب لان احتمال الخطاء قائم فخوف العذاب بحاله والعمل زيادة فان قيل لا شك ان من حصل المعرفة احسن حالا ممن لم يحصل لا تصافه بالكمال وتحصيل الاحسن واجب في نظر العقل قلنا نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل ربما يقع في اودية الضلال فيهلك ولذا قيل البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء وانه شكر المنعم ليس بواجب عقلا لا بالنقل والعقل اما النقل فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي التعذيب مطلقا اي نفي التعذيب الدنيوي والاخروي قبل بعثة الرسول فدل على انه لا وجوب عقليا والا لكان ثابتا قبلها ويلزم التعذيب بموجب الاخلال بالواجبات العقلية مع امتناع العفو عندهم واما العقل فلان شكر المنعم لو وجب عقلا فان كان لا لفائدة يلزم العبث وهو غير جائز عقلا وان كان لفائدة فاما للمشكور وهو باطل لتعاليه عنها او للشاكر اما في الدنيا فانه مشقة بلا حظ او في الاخرة ولا استقلال للعقل فيها وانه الشكر قد يتضمن خوف ضرر العقاب لاحتمال ان لا يقع لائقا ولانه كالاستهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة الى خزائن رحمة الله تعالى ونعمه وما مثل الشاكر الاكمل فقير حقير حضر مائدة سلطان يملك المشارق والمغارب يحوي ما بينهما من الكنوز والذخائر فتناول منها لقمة ثم طفق يذكرها على رؤس الاشهاد ويداوم

على تحريك انملة شكرا عليها ولا شك ان ذلك يعد منه استهزاء فشكر العبد اولى بكونه استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل عند الله من تلك اللقمة عند الملك وما ياتي به العبد مما يعد شكرا احقر عند الله تعالى من تحريك الانملة بالقياس الى الملك ولانه تصرف في ملك الغير ولو سلم فلا نم توقفهما على المعرفة المستفادة عن النظر بل يكفي فيهما المعرفة السابقة على النظر الذي هو شرط النظر وعلى تقدير توقفهما على معرفة غير المعرفة السابقة فلا نم ان المعرفة متوقفة على النظر لجواز حصولها بالتعليم على ما يراه الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على ما يراه الصوفية ولو سلم فلا نم ان المعرفة واجبة مطلقا فان معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة اما مقيد بحال الشك اي تردد الذهن في النسبة او بحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل ولو سلم فلا نم ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب قولكم في اثباته اذا توقف واجب مطلق على شيء ولم يكن ذلك الشيء واجبا بل جائز الترك وفرضنا تركه ففي زمان تركه وعدمه لا يجوز ان لا يبقى ذلك الواجب واجبا والا لم يكن واجبا مطلقا وقد فرضناه كذلك بل يجب ان يكون باقيا على وجوبه فيلزم ايجاب ايقاع الموقوف في حال عدم الموقوف عليه وذلك تكليف بالمحال قلنا لا نم ان ايقاع الموقوف في حال عدم الموقوف عليه محال انما المحال ايقاعه بشرط عدمه لا في زمان عدمه والفرق بينهما ظاهر لا شبهة فيه اقول يمكن تتميم هذه المقدمة بان يقال لو توقف الواجب المطلق على شيء كان ذلك الشيء جائز الترك لزم امكان تحقق الموقوف بدون الموقوف عليه وانه التكليف بالمحال جائز واجاب المعتزلة بانا نتكلم على اصلنا ونبينه والعرفان يدفع الخوف لاعتقاده انه مصيب واحتمال الخطاء في نفس الامر لا يقدح في ذلك والمراد بالتعذيب المنفي هو التعذيب الدنيوي والمراد بالرسول هو العقل كما ذكرناهما في الهداية وبعض الشكر مع كونه مشتملا على مشقة فائدة جليلة لانه تقرب الى حضرة المنعم وتوجه اليه واشتغال به فهو واجب لذاته لا لانه يستتبع فائدة اخرى وعدم استقلال بامر الاخرة ثم لان الثواب والاعواض واجبة عندنا عقلا كما سيأتي ولا يتصور ذلك الا باستقلاله بامر الاخرة اجمالا والمعرفة السابقة الاجمالية ليست كافية بل لا بد من معرفة المنعم ببعض صفاته الكمالية وما ذكر من الالهام والتعليم وتصفية الباطن فيحتاج الى النظر فان التعليم والالهام ليتميز صحيحها عن فاسدها وانه المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شيء منها مقدورا لنا واما التصفية كما هو حقها فيحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة قلما يفي بها المزاج فهي في حكم ما لا يكون مقدورا والمراد بالواجب المطلق هو ما لا يكون وجوبه مقيدا بوجود ما يتوقف عليه كوجوب الزكوة المقيد بوجود النصاب لا ما يكون واجبا على كل تقدير

والّا لماكان شئ من الواجبات واجبا مطلقا اذ لايجب على تقدير الايمان به والتكليف بالمحال قبيح عقلا واعترضوا على الوجه الثاني امّا اوّلا فبانّه مشترك الالزام اي ماذكرتم من لزوم افحام الانبياء مشترك بين الوجه الشرعي الذي هو مذهبنا والوجه العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا اذ لو وجب النظر بالعقل فيا النظر لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من انّ المعرفة واجبة وانها لاتتمّ الّا بالنظر وان ما لايتمّ الواجب الّا به فهو واجب فيقول المكلّف لاانظر مالم يجب علىّ ولايجب علىّ مالم انظر لايقال قد يكون وجوب النظر من القضايا التي قياساتها معها فيضع النبي للمكلّف مقدّمات ينساق ذهنه اليها بلا تكلّف ويفيده العلم بوجوب النظر فيكون العلم بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه على طرفيه مع تلك المقدّمات لانا نقول كونه فطري القياس مع توقفه على ماذكرتموه من المقدمات الدقيقة الانظار باطل قطعا وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل آخر للمكلف ان لايستمع الى النبي وكلامه الذي اراد به تنبيهه لايأثم بترك النظر والاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شئ اصلا فلايمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام وامّا ثانيا فبالحلّ وهو ان يقال ليس للمكلّف الامتناع عن النظر مالم يعلم وجوبه بل له الامتناع منه مالم يجب عليه لكن وجوبه بالشرع ثابت في نفس الامر سواء نظر اولا ينظر وسواء علم وجوبه ام لايعلم فلا ينبغي ان يقول ليس لك الامتناع عن النظر لانه واجب عليك شرعا فيتعين عليك الاتيان به لايسوغ لك اهماله لايقال فح يلزم تكليف الغافل لعدم علمه بالوجوب لانا نقول الغافل الذي لايجوز تكليفه اتفاقا من لم يفهم الخطاب اذ لم يقل له انك مكلف بكذا وهذا فاهم قد خوطب بالتكليف فليس من تكليف الغافل في شئ الا يرى انّ الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وبهذا الحل ايضا يندفع الاشكال عن المعتزلة فيقال قولك لايجب النظر على مالم انظر باطل لانّ الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر لايتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه وامّا الاشاعرة فلهم في اثبات هذا المط مسلكان الاوّل الاستدلال بالظواهر من الآيات والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة نحو قوله تعا قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله تعا فانظروا الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فقد امرنا بالنظر في دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب كما هو الظ المتبادر منه ولما نزل انّ في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب قال النبي صلى الله عليه وآله ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها فقد اوعد بترك الفكر في دلايل المعرفة فهو واجب اذ لاوعيد على ترك غير الواجب هذا المسلك ظني لاحتمال الامر غير الوجوب وكون المنقول من قبيل الآحاد المسلك الثاني وهو المعتمد انّ معرفة الله تعالى واجبة اجماعا من المسلمين كافة وقد تمسك في ذلك بقوله فاعلم انه لااله الا الله لكنه ظني لماعرفت من

احتمال



احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولانّ العلم قد يطلق على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر ولايتم الّا بالنظر وما لايتمّ الواجب المطلق الّا به فهو واجب كوجوبه والاعتراض عليه من وجوه يعلم بعضها بالمقايسة الى الاعتراضات الواردة على دليل المعتزلة وبعضها مخصوص بدليلهم وذلك وجوه الاوّل انّ وجوب المعرفة بالشرع غير ممكن لانّ وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله تعا وامره وهو غير ممكن لانّ ايجاب المعرفة امّا للعارف به تعالى وهو تحصيل الحاصل او لغيره وهو تكليف الغافل فانّ من لم يعرفه كيف يعلم تكليفه اياه واجيب بانّ المقدّمة القائلة بانّ تكليف غير العارف باطل لانه تكليف الغافل ممنوع اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به كما مرّ من انّ الغافل من لايفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف لامن لايعلم انه مكلف الثاني منع وقوع الاجماع على وجوب المعرفة بل الاجماع واقع على خلاف ذلك لتقرير النبي صلى الله عليه وآله والصحابة العوام على ايمانهم وهم الاكثرون في كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدلائل الدالة على الصانع تعالى وصفاته بل مع العلم بانهم لايعلمونها قطعا اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لايقين معه ولو كانت المعرفة واجبة لماجاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم واجيب بانهم كانوا يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج اما تدلان على الصانع اللطيف الخبير غاية ما في الباب انهم قصروا عن التحرير والتوضيح لمقاصد العرفانية والتقرير والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك القصور لاينافي المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية التي لايقتدر معها على التقرير والتحرير ودفع الشبهة والشكوك والتفصيلية التي يقدر معها على ذلك او نقول انّ العرفان التفصيلي واجب لكنه فرض كفاية فانّ الواجب الذي ادّعيناه اعم من فرض العين وفرض الكفاية والحاصل انّ المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم والآخر فرض كفاية وهو حاصل لعلماء الاعصار الثالث انا لانسلم انّ ما لايتمّ الواجب المطلق الّا به فهو واجب شرعا لانّ الواجب الشرعي ما امر به الله تعا ويجوز ان يتعلق خطابه بشئ ولايتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشئ واجيب بانّ معرفته غير مقدورة بالذات اي لايمكن ان يتعلق بها القدرة ابتداء بل هي مقدورة بايجاد السبب المستلزم اياها فايجابها ايجاب السبب المقدور الذي هو النظر وذلك كمن يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته فانه امر بمقدوره الذي هو السبب الموجب للازهاق وهو ضرب السيف اذ لاتكليف لغير المقدور شرعا الرابع المعارضة لماذكر من الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه ثلثة دالة على انه ليس بواجب شرعا بل هو منهي شرعا اولها انّ النظر في معرفة الله تعا وصفاته وافعاله الدقيقة والمسائل الكلامية بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي

والصفات

واصحابه الاشتغال بالنظر فيما ذكروه ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل
الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة رد بقوله صلعم من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد واجيب بان ما ذكرتم
من عدم النقل ممنوع بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن دلايل التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما ويقررونها مع المنكرين
والقرآن مملوء منه وهل ما يذكر في كتب الكلام الا قطرة من بحر فما نطق به الكتاب الكريم نعم انهم لم يدونوه ولم يشتغلوا
بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وترتيب المسايل وتفصيل الدلايل وتلخيص الجواب والسوال ولم يبالغوا في
تطويل الذيول والاذناب لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاذهان وحدة القرايح ومشاهدة الوحي المفضية
لفيضان الانوار على قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعة من يفيدهم ويدفع عنهم ما عسى ان يعرض لهم من شك
او شبهة كل حين مع قلة المعاندين المشككين لهم وانه لم يكثر الشبهات في زمانهم كثرتها في زماننا لما يحدث
في كل حين فاجتمع لنا بالتدريج كلما حدث في الاعصار الماضية فاحتيج في زماننا الى تدوين الكلام وحفظ العقايد
ودفع الشبهة دون زمانهم وذلك كما ان المجتهدين دونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه ارباعا وابوابا وفصولا ولم يتكلموا فيها
بالاصطلاح المتعارف في زماننا من النقض والقلب والجمع والفرق وتنقيح المناط وتخريجه الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء
فكما لا يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم منه ايضا قدح في الكلام وان ادعيتم ان الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات
والتفاصيل بدعة مذموم لكنه بدعة حسنة كالاشتغال بالفقه وساير العلوم الشرعية وثانيها انه صلعم نهى عن الجدال كما في
مسئلة القدر روي انه صلعم خرج على اصحابه فراهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجناه وقال انما هلك من كان
قبلكم لخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال صلعم اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان النظر جدل
فيكون منهيا عنه لا واجبا واجيب بان ذلك النهي الوارد عن الجدل انما هو حيث كان الجدل تعنتا ولجاجا بتلفيق
الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الكاسدة الباطلة ودفع العقايد الحقة واراءة الباطل في صورة الحق بالتلبيس
والتدليس كما قال الله تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال بل هم قوم خصمون وقال ومن الناس من
يجادل في الله بغير علم ومثل هذا الجدل لا نزاع في كونه منهيا عنه واما الجدل بالحق لاظهار الحق وابطال الباطل
فمامور به كما قال تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقال تعالى ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ومجادلة الرسول
لابن الزبعرى وعلي عليه السلم للقدري مشهورة روي انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
قال عبد الله ابن الزبعرى قد عبدت الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون فقال صلعم ما اجهلك بلسان قومك اما علمت
ان ما لما لا يعقل وروي انه ان شخصا قال اني املك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعتق امتي فقال علي عم

املكها



املكها دون الله تعالى او مع الله فان قلت املكها دون الله تعالى فقد اثبت دون الله تعالى مالكا وان قلت املكها
مع الله تعالى فقد اثبت له شريكا وانه النظر غير الجدل لان الجدل هو المباحثة لالزام الغير والنظر هو الفكر
فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقد مدح الله تعالى بقوله ويتفكرون في خلق السموات
والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون مرضيا لا منهيا عنه وثالثها قوله صلعم عليكم بدين العجايز ولا شك
انه دينهن على سبيل التقليد اذ لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه واجيب بان هذا الحديث لم يثبت صحته
اذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي ان عمر بن عبيد المعتزلي قال ان بين الكفر
والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى وهو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مومن ولم يجعل الله تعالى
من عباده الا الكافر والمومن فبطل قولكم فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجايز وان سلمنا صحته فالمراد
التفويض الى الله تعالى فيما قضاه وامضاه والانقياد له فيما امره ونهاه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد
التقليد ثم انه خبر احاد لا يعارض القواطع وما تمسكوا به من قبيل القواطع وملزوم العلم دليل و
الظن امارة اراد ان يشير الى ما يتعلق به النظر وهو ينقسم الى ما يحصل به العلم وهو الدليل والى ما يحصل به الظن
وهو الامارة وبساطتهما اي يتالف منه ملزوم العلم والظن اما عقلية صرفة كقولنا العالم ممكن
وكل ممكن له موثر واما مركبة من العقلي والنقلي كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية
لقوله صلعم انما الاعمال بالنيات والنقلي الصرف محال لاستحالة الدور لان النقلي الصرف
لا يفيد الا بعد العلم بصدق الرسول صلى الله عليه واله والعلم بصدق الرسول صلعم لا يستفاد من العقلي على ذلك التقدير
والا لم يكن نقليا صرفا بل لا بد وان يستفاد من النقل فيلزم الدور ومن ثبت القسمة اراد بالنقلي الصرف ما
يكون جميع مقدماته القريبة نقلية كقولنا تارك المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق العذاب
لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وانما قيد المقدمات بالقريبة لان النقلي الصرف له بعض مقدماته
البعيدة عقلية لما مر فلا يقابل المركب بل يندرج فيه وقد يفيد النقلي القطع لا خفاء في افادة النقلي الظن وانما الكلام
في افادته العلم فالمعتزلة وجمهور الاشاعرة على انه لا يفيد القطع اي اليقين لانه يتوقف على العلم بوضع الالفاظ
الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني المفهومة وبارادة المخبر تلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع
يتوقف على العلم بعصمة رواة العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب والعلم بالارادة يتوقف على عدم
النقل الى معنى اخر وعلى عدم اشتراكه بين هذا المعنى وبين معنى اخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز في معنى

غير المعنى الموضوع له وعلى عدم اضمار شيء يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص ظاهره عموم الافراد او الاوقات بالبعض من ذلك
بان يراد من اول الامر ذلك البعض او يراد به ما يفيد بيان انتهاء وقت الحكم ويسمى ناسخا وعلى عدم تقديم وتاخير يغير
ذلك المعنى عن ظاهره وكل من هذه الامور لجوازه في الكلام لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن ثم بعد هذين
الامرين اعني العلم بالوضع والعلم بالارادة لابد من العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل عليه
الدليل النقلي اذ لو وجد ذلك لم يفد الدليل النقلي بل يجب ان يأول عن معناه الى معنى آخر والى هذا اشار بقوله
ويجب التأويل عند التعارض مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد
عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى فيؤول الاستواء بالاستيلاء او يجعل الجلوس على
العرش كناية عن الملك وانما قلنا لم يفد الدليل النقلي لان تصديقه يستلزم تكذيب العقل الذي هو اصل
النقل لاحتياجه اليه وانتهائه بالآخرة اليه لما تحقق من انه لابد من معرفة صدق النقل بدليل عقلي وفي
تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيب للاصل والفرع جميعا وما يفضي وجوده الى عدمه باطل قطعا لكن عدم المعارض
العقلي غير يقيني اذ الغاية عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة في عدم تتبع الادلة العقلية وعدم الوجدان
لا يفيد القطع بعدم الوجود والحق ان الدليل النقلي قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر
كلفظة الارض والسماء وكاكثر قواعد النحو والصرف في وضع هيآت المفردات وهيآت التراكيب والعلم بالارادة
يحصل بمعونة قرائن مشاهدة من المنقول عنه او متواترة يدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم استعمال
لفظ الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة في زمن الرسول صلى الله عليه وآله
في معانيها التي يراد منها الآن والتشكيك فيها سفسطة لا شبهة في بطلانها وكذا الحال في صيغ الماضي والمضارع
والامر واسم الفاعل وغيرها فانها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل
ونصب المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قرائن مشاهدة او منقولة
تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات المذكورة فان قيل احتمال المعارض قائم اذ لا جزم
بعدمه بمجرد الدليل النقلي او بمعونة القرائن قلنا اما في الشرعيات فلا خفاء اذ لا مجال للعقل فلا معارض
من قبله واما في العقليات فلان العلم بنفي المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر على ما هو
المفروض وذلك لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الآخر فان قيل افادتها اليقين يتوقف على
العلم بنفي المعارض فاثباته بها يكون دورا قلنا افادة اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد



[illegible]
[illegible]
ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدلائل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا او نفيا فضلا
عن العلم بذلك وهو قياس وقسيماه يعني ان لمزوم العلم والظن على ثلثة اقسام قياس واستقراء وتمثيل
ووجه الحصر انه لابد ان يكون بين الموصل والموصل اليه مناسبة مخصوصة وذلك اما باشتمال الموصل على الموصل
اليه او اما بالعكس او اما باشتمال ثالث عليهما واما باستلزام بينهما اما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة واما غير
صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام واما الى الاشتمال
فالذي باشتمال الموصل او بالاستلزام بينهما هو القياس وعرف بانه قول مؤلف من القضايا متى سلمت لزم عنه لذاته
قول آخر والذي باشتمال الموصل اليه هو الاستقراء والذي باشتمال ثالث هو التمثيل واعترض عليه بانه قد يستدل
باحد المتساويين على الآخر كما يقال كل انسان ناطق وكل ناطق ضاحك بالقوة واجيب بان الاستدلال بحال مفهوم
الناطق الذي هو كلي على حال كل واحد من جزئياته التي هي افراد الانسان والقياس اقتراني و
استثنائي لان القياس ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو استثنائي كقولنا ان كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود لكن لم يكن النهار موجودا فلم تكن الشمس طالعة
والا فهو اقتراني والاول باعتبار الصورة القريبة اربعة والبعيدة اثنان وباعتبار المادة
القريبة خمسة والبعيدة اربعة يعني ان القياس الاقتراني باعتبار صورته القريبة اعني الهيئة الحاصلة
للمقدمتين بسبب نسبة الوسط الى الطرفين ينقسم الى اشكال اربعة لان الاوسط اما محكوم به في الصغرى ومحكوم عليه
في الكبرى وهو الشكل الاول او محكوم به فيهما فهو الشكل الثاني او محكوم عليه فيهما فهو الشكل الثالث او محكوم به في
الكبرى ومحكوم عليه في الصغرى فهو الشكل الرابع وباعتبار صورته البعيدة اعني باعتبار الهيئة الحاصلة لكل من
المقدمتين بسبب الحمل والاتصال والانفصال ينقسم الى قسمين وذلك لانه اما مركب من الحمليات الصرفة وهو
الاقتراني الحملي او من الحملي والشرطي او من الشرطيات الصرفة وهو الاقتراني الشرطي والقياس باعتبار مادته القريبة
خمسة اقسام لان مقدماته اما ان يفيد تصديقا او تاثيرا آخر غير التصديق اعني التخيل الجاري مجرى التصديق
فالثاني الشعر والاول اما ان يفيد ظنا او جزما فالاول الخطابة والثاني ان افاد جزما يقينيا فهو البرهان و الا
فان اعتبر فيه عموم الاعتراف او التسليم فهو الجدل والا فالمغالطة وباعتبار مادته البعيدة اربعة اقسام المخيلات
التي هي مادة الشعر والمظنونات التي هي مادة الخطابة والشبهات التي هي مادة المغالطة والمسلمات التي هي
مادة البرهان والجدل وقد يقال انما جعل المسلمات الشاملة لمادتيهما قسما واحدا ههنا فليجعل في المادة القريبة

انه قسما واحدا مفيدا للجزم فی النتیجة لأن الجزم فی النتیجة ینقسم الی یقینی وغیره لانا نقول کذلك الجزم فی المقدمات المسلمة ینقسم الیهما فالفرق تحکم وانه عبارة المتن تدل علی ان القیاس الاقترانی ینقسم الی خمسة و اربعة ولا اختصاص لهذا التقسیم بالاقترانیات بل الاستثنائی ایضا ینقسم الی هذه الاقسام الثانی متصل ناتجة امران وکذا غیر الحقیقی من المنفصل ومنه حقیقیة یعنی ان القیاس الاستثنائی اما متصل وینتج قسمان منه احدهما ما استثنی فیه عین المقدم فینتج عین التالی والثانی ما استثنی فیه نقیض التالی فینتج نقیض المقدم لان صدق الملزوم یستلزم صدق اللازم وانتفاء اللازم یقتضی انتفاء الملزوم واما ما استثنی فیه عین التالی او نقیض المقدم فلا ینتج شیئا لان انتفاء الملزوم لا یستدعی صدق لازمه ولا انتفائه وکذا صدق اللازم لا یقتضی صدق الملزوم ولا انتفائه لجواز ان یکون اللازم اعم من الملزوم واما منفصل غیر حقیقی فکذلك ینتج منه قسمان لان المنفصل الذی هو مانع الجمع فاستثناء عین کل من الجزئین یستلزم نقیض الآخر لامتناع الجمع بین الجزئین واما استثناء نقیض احد الجزئین لا یستلزم عین الآخر ولا نقیضه لجواز ارتفاع الجزئین والمنفصل الذی هو مانعة الخلو فاستثناء نقیض کل من الجزئین یستلزم عین الآخر لامتناع الخلو عنهما واستثناء عین احد الجزئین لا یستدعی عین الآخر ولا رفعه لجواز الجمع بین الجزئین واما منفصل حقیقی فاستثناء کل من الجزئین یستلزم نقیض الآخر وبالعکس لامتناع الجمع بین الجزئین وامتناع الخلو عنهما ایضا والاخیران یفیدان الظن وتفاصیل هذه الاشیاء مذکورة فی غیر هذا الفن یعنی ان الاستقراء والتمثیل یفیدان الظن اما الاستقراء فهو تصفح جزئیات کلی واحد لیثبت حکمها فی ذلك الکلی فان علم انحصار الجزئیات وثبوت الحکم فی کل منها وهذا نوع من القیاس الاقترانی الشرطی یسمی القیاس المقسم والا فناقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم ولا یفید الا الظن مثال الاستقراء التام قولنا العدد اما زوج واما فرد وکل زوج یعده الواحد وکل فرد ایضا یعده الواحد فالعدد یعده الواحد وهذا یفید الیقین ومثال الاستقراء الناقص قولنا کل حیوان یحرك فکه الاسفل عند المضغ لان الناس والبهائم والسباع کذلك فالحکم بان کل حیوان یحرك فکه الاسفل عند المضغ غیر یقینی اذ یحتمل ان یکون حال الحیوان الذی لم یستقرأ بخلاف ذلك کالتمساح فانه یحرك فکه الاعلی عند المضغ واما التمثیل فهو الحاق جزئی بجزئی آخر فی حکم ذلك الجزئی لاشتراکهما فی معنی جامع بینهما یسمیه الفقهاء قیاسا والمشترك جامعا والجزئی الاول اصلا والثانی فرعا وهو لا یفید الا الظن اذ یحتمل ان لا یکون الجامع علة او یکون خصوصیة الاصل شرطا او خصوصیة الفرع مانعة فان ثبت ان الوصف الجامع علة مطلقا من غیر ان یکون خصوصیة الاصل شرطا

اوخصوصیة



اوخصوصیة الفرع مانعة بل یکون علة للحکم حیث کان عاد هذا القسم الی القیاس اعنی الاستدلال بالکلی علی جزئیاته ویکون ذکر الصورة لکون الحکم ثابتا فیها لقوله لا تأثیر له اصلا واعلم ان تفاصیل هذه الطرق واستقصاء البحث فیها مذکورة فی غیر هذا الفن ای فی المنطق فلا وجه لایراد ما هو زائد علی ما ذکرناه والتعقل والتجرد متلازمان لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال فان تشابهت عرض الوضع للمجرد والا ترکب مما لا یتناهی ولاستلزام التجرد صحة المعقولیة المستلزمة لامکان المصاحبة یعنی ان کل عاقل مجرد وکل مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ادراك شیء لم یعرضه العوارض الجزئیة التی یلحق بسبب المادة للوجود الخارجی من الکم والکیف والوضع والاین الی غیر ذلك والتجرد عبارة عن کون الشیء بحیث لا یکون مادة ولا مقارنا للمادة مقارنة الصورة والاعراض اما ان کل عاقل مجرد فلان التعقل انما یکون بارتسام صورة المعقول فی العاقل وکل ما هو محل الصورة المعقولة فهو مجرد لانه لو کان مادیا لکان منقسما ویلزم من انقسامه انقسام الحال فیه لان الصورة المعقولة حالة فی العاقل من حیث ذاته لا من حیث لحوق طبیعة اخری وانقسام المحل یستلزم انقسام الحال اذا کان حلوله من حیث ذاته لا من حیث لحوق طبیعة اخری فالصورة المعقولة علی ذلك التقدیر یکون منقسمة فانقسامها اما الی اجزاء متشابهة فی الحقیقة وح یلزم ان یکون الصورة المعقولة التی فرضناها مجردة عن اللواحق المادیة من المقدار والوضع قد عرض له الوضع والمقدار واما ان ینقسم الی اجزاء متخالفة فیلزم ترکب الصورة المعقولة من اجزاء غیر متناهیة بالفعل لان المحل لکونه مادیا یقبل القسمة الی غیر النهایة فالحال ایضا یقبلها الی غیر النهایة والغرض ان الاجزاء متخالفة فی الحقیقة فلا بد ان یکون حاصلة بالفعل فی المرکب وترکب الشیء من اجزاء غیر متناهیة مح والاعتراض علیه یعلم مما ذکر فی مبحث تجرد النفس واما ان کل مجرد عاقل فلان کل مجرد یصح ان یکون معقولا لانه یکون بریئا عن الشوائب المادیة وکل ما هو کذلك فشأن مهیته ان یکون معقولة لانه لا یحتاج الی عمل یعمل بها حتی یصیر معقولة فان لم یعقل کان ذلك من جهة العاقلة وکل ما یصح ان یکون معقولا یصح ان یکون معقولا مع غیره لان کل ما یصح ان یعقل فتعقله یمتنع ان ینفك عن صحة الحکم علیه بالوجود والوحدة وما یجری مجریهما من الامور العامة المعقولة والحکم بشیء علی شیء یقتضی تصورهما معا فاذا کل ما یصح ان یعقل یصح ان یعقل مع غیره وکل ما یصح ان یکون معقولا مع غیره یصح ان یقارن معقولا آخر وکل ما یصح ان یکون مقارنا لغیره من المعقولات یصح ان یکون عاقلا اذا کان مجردا قائما بذاته اما الصغری فظاهرة واما الکبری فلان کل ما یصح ان یکون مقارنا لغیره فاذا وجد فی الخارج یصح مقارنته لذلك الغیر لان صحة المقارنة المطلقة لم یتوقف علی المقارنة

في العقل فان صحة المقارنة المطلقة هي استعداد المقارنة المطلقة واستعداد المقارنة المطلقة التي هي اعم من المقارنة
التي في العقل متقدم على المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل والمقدم على المقدم على الشيء متقدم
على ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلا يتوقف عليها والا يلزم الدور
فاذن صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل فاذا وجد في الخارج مجرد قائم بذاته تكون صحة المقارنة
المطلقة التي لا يتوقف على المقارنة في العقل بان يحصل فيه المعقول حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان
قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنة للغير لحلوله فيه او لحلولهما في ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة في هذه الثلث
فاذا امتنع اثنان منها تعين ان يكون الصحة بالنسبة الى الثالثة وهي صحة مقارنة للمعقول مقارنة المحل الحال
فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد في الخارج وكان مجردا قائما بذاته يصح ان يقارنه معقول اخر مقارنة الحال
لمحله ولا نعني بالتعقل الا مقارنة المعقول الموجود المجرد القائم بذاته مقارنة الحال لمحله فكل مجرد يصح ان
يكون عاقلا لغيره وكل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير يستلزم
امكان تعقل انه يعقل ذلك الغير وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم فصحة تعقله للغير يستلزم صحة تعقل ذاته
لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا
لذاته دائما لان تعقله لذاته اما بحصول نفسه او بحصول مثاله والثاني باطل لاستلزامه اجتماع المثلين فتعين ان
يكون تعقله بحصول نفسه ونفسه دائما حاصل له لا يغيب اصلا فيكون التعقل دائما حاصلا فثبت ان كل مجرد عاقل فقوله
ولاستلزام التجرد صحة المعقولية اشارة الى ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وقوله المستلزم لامكان المصاحبة
اشارة الى ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يقارن معقولا اخر وباقي المقدمات محذوفة واعترض عليه
بوجوه احدها انه لم لا يجوز ان يكون خصوصية الذات مانعة عن تعقله كما صرحوا بان كنه ذاته تعالى يمتنع ان يكون معقولا
لغيره فجاز ايضا ان يكون بعض المجردات بحيث يمتنع معقوليته مطلقا وثانيها ان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة
الخاصة انما يتم اذا كان المقارنة المطلقة ذاتية لها وهو ممنوع وثالثها انه يجوز ان يصح لذات المجرد المقارنة
المطلقة في ضمن هذا الخاص فقط اي المقارنة الخاصة في العقل لا لان صحة المقارنة المطلقة موقوفة على
المقارنة الخاصة بل لان ذات المجرد بحيث لا يقبل الا هذه المقارنة الخاصة اعني المقارنة العقلية والثم ما ذكره
في امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية يدل بعينه على امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة
بالنسبة الى القسم الثالث فيلزم احد الامرين اما فساد هذا الدليل او بطلان هذه المقدمة فان قيل توقف صحة

مطلق



مطلق المقارنة على هذه المقارنة الخاصة لا لذاتها بل لعارض وهو كون احد المقارنين موجودا قائما بذاته فلا تتحد
جهة التوقف فلا دور واجيب بان توقف صحة مطلق المقارنة على المقارنة في العقل ايضا ليس لذاتها بل لعارض
وهو كون كل من المقارنين موجود ذهني قائم بغيره فلا يتحد جهة التوقف فلا دور ورابعها انه يجوز ان يكون من
خاصة بعض المجردات ان تعقل المعقولات ويمتنع عليه ان يعقل انه تعقلها والقياس على ما يجده الانسان من نفسه
لا يفيد حكما كليا يقينيا ومنها القدرة وتفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور المغايرة
في التابع اي من الكيفيات النفسانية القدرة وهي امر يؤثر على وفق الارادة والمؤثر اما ان يكون مصدرا
لفعل واحد او لافعال كثيرة وعلى التقديرين اما بالقصد والشعور او لا بالقصد والشعور الاول وهو ان يكون
مصدرا لفعل واحد بالقصد والشعور وهو النفس الفلكية والثاني وهو ان يكون مصدرا لفعل واحد بدون القصد و
الشعور هو الطبيعة والثالث وهو ان يكون مصدرا لافعال كثيرة بالقصد والشعور هو القوة الحيوانية والرابع
وهو ان يكون مصدرا لافعال كثيرة لا بالقصد والشعور هو القوة النباتية فالقدرة تفارق الطبيعة بالشعور
لان تاثير القدرة بالشعور وتاثير الطبيعة لا بالشعور واعتبر بعضهم في القدرة مكان القصد والشعور اختلاف
الاثار ففسر القدرة بصفة يكون مبدأ لافعال مختلفة فالقوة الحيوانية تكون قدرة بالتفسيرين لمقارنتها
القصد والاختلاف والطبيعة لا يكون قدرة بشيء من التفسيرين لخلوها عن الامرين والنفس الفلكية قدرة بالتفسير
الاول دون الثاني والنباتية بالعكس فبين التفسيرين عموم من وجه فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند
الشيخ الاشعري فلا يدخل في شيء من التفسيرين اجيب بان ليس المراد بالتاثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة شانها
التاثير والايجاد على ما صرح به الامدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شانها تاتي الايجاد والاحداث بها
على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم يؤثر
لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى وبهذا يندفع ما يقال لا بد من القول بكون فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة
او بنفي قدرة العبد اصلا على ما ذهب اليه جهم ومع الفرق الضروري بين حركتي الرعشة والبطش وحركتي السقوط
والنزول والحاصل انا قاطعون بوجود صفة شانها الترجيح والتخصيص في التاثير ولا امتناع في ان لا يؤثر بالفعل
لمانع والنزاع في انها بدون التاثير بالفعل هل يسمى قدرة ام لا والقدرة يفارق المزاج بالمغايرة في التابع يعني
ان اثر كل منهما مغاير لاثر الاخر فان المزاج لكونه كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
يكون من جنس هذه الكيفيات الاربع فيكون اثره من جنس اثر هذه الكيفيات واثر القدرة ليس من جنس اثر هذه

الكيفيات الاربع فالقدرة تغاير المزاج وفيه نظر لان الشيء الواحد قد يكون له اثار متغايرة فبقوله وتفارق الطبيعة
المزاج بمفارقة الشعور المغايرة في التابع لف ونشر مرتب ومصححة للفعل يعني ان القدرة تقتضي صحة
الفعل بالنسبة الى الفاعل لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك وانما قيدنا بقولنا بالنسبة الى
الفاعل لان الفعل في نفسه ممكن صحيح لم يجعله القدرة ممكنا صحيحا والا يلزم القلب وانما جعله صحيحا ممكنا بالنسبة
الى الفاعل وتعلقها بالطرفين اختلفوا في ان القدرة هل هي متعلقة بالطرفين على السواء
ام لا فذهب المعتزلة الى انها متعلقة بالطرفين على السواء واختاره المص لان القادر هو الذي يصح منه الفعل و
الترك فيتساوى نسبته اليهما وذهبت الاشاعرة الى انها متعلقة بالطرف الواحد لان القدرة عندهم مع الفعل لا قبله
كما سيأتي فلا يتعلق بالضدين والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما وقال الامام الرازي
القدرة تطلق على القوة التي هي مبدا الافعال المختلفة بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد
ومتى انضم اليها ارادة الضد الاخر حصل ذلك الاخر ولا شك ان نسبة هذه القوة الى الضدين على السواء و
يطلق ايضا على القوة المستجمعة لشرائط التاثير برمتها ولا شك انها لا يتعلق بالضدين والا لاجتمعا في
الوجود بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الاخر سواء كانا متضادين او غير متضادين
وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص به يتعين
وجوده من بين المقدورات المشتركة الا ترى ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها ولعل الشيخ الاشعري
اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير فلذلك حكم بانها لا يتعلق بالضدين ولعل المعتزلة ارادوا
بالقدرة القوة التي هي مبدا الافعال المختلفة فلذلك قالوا بتعلقها بالضدين واعترض عليه صاحب المواقف
بان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ الاشعري فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط
التاثير ويتقدم الفعل لتكليف الكافر وللتنافي ولزوم احد المحالين لولاه اختلفوا
في ان القدرة هل هي مع الفعل او قبله فذهب المعتزلة الى الثاني والاشاعرة الى الاول واختار المص مذهب المعتزلة
واحتج عليه بثلثة وجوه الاول انه لو لم يكن قبل الفعل لما كان الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر والتالي باطل بالاجماع
فالمقدم مثله بيان الملازمة انه ح لا يكون الايمان حال الكفر مقدورا للكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها الثاني ان القدرة وكونها مع الفعل متنافيان لان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها
لاجل ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود وكونها مع الفعل يلزمه ان يستغني عنها لان حال وجود الفعل صار الفعل موجودا

فلا حاجة

فلا حاجة اليها لان يدخل من العدم الى الوجود وتنافي الملزومات لازم للتنافي بين اللوازم فالقدرة لا يكون مع الفعل
والثالث انه لو لم يكن القدرة قبل الفعل بل مقارنة له غير مفارقة عنه يلزم احد المحالين اما قدم العالم او حدوث
قدرة الله تعالى ضرورة عدم انفكاك احدهما عن الاخر والتالي بقسميه باطل واجيب عن الاول بان تكليف الكافر في
الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال فان قيل فان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على الايمان وان تبدل
بالايمان لم يكن مكلفا به فيه لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل فينا في التكليف والقدرة التي هي شرطه اجيب بان
التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور واللازم منه ان يكون المكلف به مقدورا في زمان وجوده واما كون القدرة
مجامعة للتكليف فلا على ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان تحصيل اخر لا في ذلك التحصيل وح جاز
ان يستمر التكليف حال القدرة فاندفع تشنيع المعتزلة على الاشاعرة بلزوم عدم العصيان اذ لا تكليف قبل الفعل
لعدم القدرة فلا عصيان ومع الفعل لا عصيان ايضا لانهم لا يسلمون عدم التكليف قبل القدرة اقول عدم العصيان
لازم اما قبل الفعل فلعدم القدرة واما حال الفعل فللامتثال وعن الثاني بان الفعل حال وجوده يحتاج الى القدرة
وما يتوهم انه ح يلزم احداث الحادث وايجاد الموجود فجوابه ان المح احداث الحادث باحداث اخر وايجاد الموجود
بايجاد اخر كما ذكرنا وعن الثالث بان كلامنا في قدرة العبد ولم نوع ان القدرة على الاطلاق مقارنة للفعل ليرد
علينا حدوث قدرة الله تعالى او قدم العالم بل قدرة الله تعالى قديمة ولها تعلقات حادثة مقارنة للافعال الصادرة
عنا واحتجت الاشاعرة على ان القدرة مع الفعل لا قبله بوجهين احدهما انها عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت
قبل الفعل لانعدمت عند الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو مح واجيب عنه اما اولا
فبالنقض بقدرة الله تعالى وما يقال من ان العرض لا يطلق على صفاته تعالى وان صفاته مغايرة لذاته فما لا يجدي
نفعا لان الكلام في المعاني لا في اطلاق الالفاظ واما ثانيا فبالحل وهو انا لا نم ان العرض لا يبقى زمانين ولو
سلم فالمح هو وجود المعلول بدون ان يكون له علة اصلا واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة بل مع سبقها واستحالة
ذلك اذا لم يتخلل بينهما زمان مم ولو سلم فيجوز ان ينعدم القدرة ويحدث مثلها فيكون لها بقاء بتجدد الامثال على الاستمرار
الى حال الفعل ورد هذا الاخير بان وجود المقدور اما بالقدرة الزائلة فيعود المحذور او الحاصلة وهو المطلوب
ثم لا يخفى ان هذا الدليل من الاشاعرة الزامي والا فهم لا يقولون بتاثير القدرة الحادثة الثاني لو كانت القدرة
قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه مح لانه يلزم من فرض وقوعه اجتماع النقيضين وهو ان يكون الفعل
موجودا ومعدوما معا لان الفعل قبل وقوعه معدوم قطعا والمص ان لا يكون الحالة التي فرضناها سابقة على

الفعل سابقة عليه بل مقارنة له واجيب اولا بالنقض بالقدرة القديمة فان قيل لا يلزم من وجود القدرة القديمة قبل
الفعل وجود تعلقها قبله فالقدرة القديمة تعلقها مع الفعل ومقدورية الفعل انما تثبت في زمان تعلق
القدرة به اقول فليجز مثل ذلك في القدرة الحادثة وهو ان يكون نفسها موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنا
للفعل وثانيا بالحل وهو تحقيق معنى قوله حصول الفعل قبل وقوعه محال فانه قد يراد به معنيان احدهما ان
حصول الفعل في زمان قبل زمان وقوع الفعل مشروطا بشرط كونه قبله محال الثاني ان حصول الفعل في زمان
قبل زمان الفعل لكن غير مشروط بشرط كونه قبله محال ولا اشتباه في استحالة المعنى الاول لكنه لا ينافي المقدورية
وامكان حصول الفعل من القادر لان هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه
فيه بل منه مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا لعدمه فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل وحده بل هو
ممكن في ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي بل بالامتناع الغيري وذلك لا ينافي تعلق القدرة والمعنى الثاني
غير محال فانه يمكن ان يزول عن ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل ويحصل بدله وصف كونه زمان
وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا كما يقال قعود زيد محال بشرط قيامه اذ يمتنع كونه قائما وقاعدا
معا وليس بمحال في زمان قيامه اذ يمكن ان يعدم القيام ويوجد بدله القعود **ولا يتحد وقوع المقدور**
**مع تعدد القادر** اي لا يجوز ان يقع مقدور واحد بالشخص بقادرين كل واحد منهما مستقل بالقادرية والدليل
عليه ما مر في امتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص ولكنه انما يتم ههنا اذا كانت كل واحدة من القدرتين
مؤثرة واما من جوز ان القدرة قد تكون كاسبة لا مؤثرة فقد جوز اجتماع قدرتين مؤثرة وكاسبة على مقدور
واحد فيقع بهما كما في افعال العباد الاختيارية ولم يجوز اجتماع قدرتين مؤثرتين لما ذكرنا ولا كاسبتين لان
الكسب بان يخلق الله تعالى فعلا متعلقا بالقدرة الحادثة وانها لا تتعلق بفعل خارج عن محلها فلا يقدر زيد على فعل
عمرو ولا يتصور اثنان هما محل لفعل واحد بل يكون كل من الاثنين محلا لفعل مغاير ولو بالشخص لفعل الاخر
فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد شخصي وانما قال ولا يتحد وقوع المقدور ولم يقل ولا يتحد
المقدور لما اشتهر عندهم من انه يجوز ان يكون لمعلول واحد شخصي علتان مستقلتان لكن اذا وقع المعلول باحدهما
امتنع ان يقع بالاخر فلا يمكن وقوع المقدور الواحد الشخصي الا من قادر واحد وانما قلنا لما اشتهر عندهم لما سلف
من المنع على المقدمة القائلة اذا وقع باحدهما امتنع ان يقع بالاخر وقد مر شرحها في مبحث ان المعلول ينعدم بانعدام
علته **ولا استبعاد في تماثلها** اي في تماثل افراد القدرة فذهب طائفة الى ان افراد القدرة يستبعد ان تكون

متماثلة

متماثلة لانه يمتنع ان يجتمع قدرتان لقادر واحد على مقدور واحد بعين ما مر من دليل امتناع اجتماع علتين مستقلتين
واذا ثبت هذا الامتناع امتنع ان تكون قدرة الشخص على مقدور متماثلة لقدرته على مقدور اخر والا لكان كل من
القدرتين المتماثلتين قدرة على كل من ذينك المقدورين فيلزم وحدة المقدور مع تعدد القدرة عليه من شخص واحد
ورد المص هذا المذهب وقال ولا استبعاد في تماثل القدرتين لان حال القدرتين كحال القادرين فيجوز تعلق القدرتين
بمقدور واحد شخصي وان لم يجز وقوعه بهما على قياس ما عرفته في القادرين لا يقال اذا جاز تعلق قدرتين متماثلتين
من قادر واحد او من قادرين بمقدور واحد فاذا جاز وقوع ذلك المقدور باحدى القدرتين في هذا الزمان مثلا جاز
وقوعه فيه بالاخرى لان لوازم الامثال متحدة فيلزم جواز وقوعه بهما في زمان واحد وقد حكم باستحالته لانا نقول
اذا جاز وقوعه باحدهما وحدها في زمان جاز وقوعه بالاخرى وحدها بدلا عن الاولى فالوقوع واحد وذلك
اما بالاولى او بالثانية فاذا وقع باحدهما امتنع ان يقع بالاخرى **ويقابل العجز تقابل العدم والملكة**
اختلفوا في ان العجز عرض مضاد للقدرة ام هو عدم القدرة عما من شانه ان يكون قادرا فذهب الاشاعرة وجمهور
المعتزلة الى الاول وذهب ابو هاشم من المعتزلة الى الثاني واختاره المص لهم في اثبات كونه عرضا التفرقة الضرورية
بين الزمن والممنوع من القيام فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وبين كونه ممنوعا من القيام وما هي الا
ان في الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذا الوصف في الممنوع ولابي هاشم ان يجعلها عائدة الى عدم القدرة
في الزمن ووجودها في الممنوع فان قيل الممنوع انما يتاتى منه الفعل على تقدير ارتفاع المانع والزمن ايضا كذلك
فالحكم بان احدهما قادر دون الاخر تحكم قلنا الممنوع يتاتى منه الفعل وهو بحاله في ذاته وصفاته وانما التغير
في امر خارج بخلاف الزمن فانه يتغير من صفة الى صفة قال المص في نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة
الاعضاء فالعجز عبارة عن افة تعرض للاعضاء ويكون القدرة عدمية لان السلامة عدم الافة وان فسرت القدرة
بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء ويسمى بالتمكن او بما هو علة له وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة
وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للمرتعش ويمتاز به حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودي
ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا **ويضاد الخلق القدرة لتضاد احكامهما**
اي لتضاد احكام القدرة والخلق فان القدرة صالحة لان يقع بها الضدان والخلق لا يكون صالحا لان يقع به
الضدان بل يكون صالحا لاحدهما فقط اذ الخلق ملكة للنفس يصدر بها عنها فعل بلا روية وفكر وتضاد الاحكام
يقتضي تضادهما **والخلق ايضا يضاد الفعل** لتضاد احكامهما فان الفعل قد يكون تكلفا بخلاف الخلق

واعلم ان ما ذكره انما يفيد مغايرة الخلق للقدرة والفعل ولا يفيد تضادهما وذلك لان كون الشيء صالحا لان يقع به الضدان وكونه غير صالح لذلك صفتان متنافيتان لا يصدقان على ذات واحدة من جهة واحدة فيجب ان يتغاير القدرة والخلق اما ذاتا واما اعتبارا واما تضادهما وامتناع اجتماعهما في محل واحد فلا كيف والظ اجتماعهما في محل واحد بالقياس الى فعل واحد وما يتوهم من ان تنافي الصفتين المتنافيين لا زمتان لهما وتنافي اللازمين يستلزم امتناع اجتماع الملزومين الوجوديين اللذين لا يتصادقان وذلك معنى التضاد جوابه ان تنافي اللازمين الحمليين يستلزم تغاير الملزومين لا امتناع اجتماعهما في محل واحد ولا صدق احدهما على الآخر والمقتضي لامتناع الاجتماع تنافي اللوازم الاتصالية ومنها اللذة والالم اي ومن الكيفيات النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهي كساير الوجدانيات وقد يفسران قصدا الى تعيين المسمى وتلخيصه فيقال اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم ادراك المنافر من حيث هو منافر والملايم كمال الشيء الخاص به كالتكيف بالحلاوة والدسومة للذائقة وكسماع النغمات الطيبة للسامعة والرفعة والتغلبة للغضبية وادراك حقايق الاشياء واحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية وقولنا من حيث هو ملايم لان الشيء قد يلايم من وجه دون وجه كالدواء الكريه اذا علم ان فيه نجاة من العطب والهلاك فانه ملايم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملايم بل منافر من حيث اشتماله على ما ينفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملايم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه منافر وبهذا الظ ظهر فايدة قيد الحيثية في تعريف الالم فبما ذكرنا ظهر ان كلا من اللذة والالم ادراك مخصوص من حيث اضيف الى مدرك مخصوص هو الملايم في اللذة والمنافر في الالم والى هذا اشار بقوله وهما نوعان من الادراك مخصصا بالاضافة ثم المعتبر هو الملائمة والمنافرة بالقياس الى المدرك لا في نفس الامر لانه قد يعتقد احد الملائمة في شيء فيلتذ به وان لم يكن ملائما وقد يعتقد المنافرة في شيء ويتألم به وان لم يكن منافرا له والى هذا اشار بقوله ويختلف بالقياس اي ويختلف اللذة والالم بالقياس الى المدرك لان امرا بعينه يلتذ به احد ويتألم به آخر وذكر الامام الرازي بعد الاعتراف بانهما حقيقتان غنيتان عن التعريف انا نجد حالة من انفسنا نسميها باللذة ونفرض ان هناك ادراكا للملائم لكن لم يثبت ان اللذة نفس الادراك الملائم ام غيره وبتقدير المغايرة هل هي معلولة ام لا وبتقدير المعلولية هل يمكن حصولها بطريق اخر ام لا ثم قال والاقرب ان الالم الحسي هو نفس ادراك المنافر ولا هو كاف في حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع ان هناك ادراكا غير طبيعي فان قيل كيف

يستلزم عدم صدق الملزومين والانهم امكان صدق اللازمين على امر واحد لان احد اللازمين صادق على ملزومه وكذا الملزوم على الملزوم الاخر الذي علة لازمه فيصدق اللازمان على هذا الملزوم تأمل م ل

يتأتى له هذه المناقشات وقد اختار ان تصورهما بديهي واجلي من تصور الملايم والمنافر واجيب بانه لعله اورد على تقدير احتياجهما الى التعريف دون استغنائهما عنه وانهم تصور الكنه مانع من الالتباس وبداهة تصورهما على وجه ابلغ تمايز كما في تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما وزعم محمد بن زكريا الطبيب الرازي ان اللذة ليست الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها وهو معنى الخلاص عن الالم كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المني او غيره ونحن لا نمنع جواز ان يكون ذلك احد اسباب اللذة اذ بالعود الى الحالة الملائمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا يشعر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ما ليس طبيعيا حصل ادراكها الذي هو اللذة انما نازعه في مقامين احدهما ان اللذة دفع الالم وثانيهما انها لا يمكن ان تحصل بطريق آخر سوى دفع الالم فانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم او حالة غير طبيعية كما في مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال بان لم يخطر ذلك بباله قط لا جزئيا ولا كليا وكذا في ادراك الذائقة الحلاوة اول مرة وقد يحصل الخلاص عن الالم من غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج وفي ورود المستلذ من الطعام والروايح والاصوات وغيرها على من له غاية الشوق الى ذلك وقد عرض له شاغل عن الشعور والادراك والمص اشار الى المنع الاول بقوله وليست اللذة خروجا عن الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية والى المنع الثاني بقوله لا غير يعني لو سلمنا ان الخلاص عن الالم لذة فلا نم انها منحصرة فيه حتى يصح قوله انها الخلاص عن الالم لا غير والموجود في نسخ الكتاب بهذه العبارة وليست اللذة خروجا عن الحالة الطبيعية ولعله من قبيل طغيان القلم ثم قالت الحكماء الالم يعني الحسي منه سببه الذاتي تفرق الاتصال بشهادة التجربة فالحار انما يؤلم لانه تفرق اتصال العضو وكذا البارد يلزمه تفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء الى ما يتكاثف اليه ويلزم من ذلك تفرقها عما ينجذب عنه والاسود الحالك المظلم يؤلم لشدة جمعه والابيض اليقق لشدة تفريقه والمر والحامض من المذوقات يؤلمان لفرط التفريق والعفص القابض لفرط التقبيض المستتبع للتفريق وكذا الحال في المشمومات فبعضها يفرق وبعضها يكثف والاصوات القوية تؤلم بالتفريق التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقات الصماخ وانكره الامام الرازي متمسكا بوجوه منها ان من قطع يده بسكين شديد الحدة في الغاية لم يحس الالم الا بعد زمان ولو كان تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم لما تخلف الالم عنه بل تفرق الاتصال يعد العضو لسوء المزاج الذي هو المؤلم وحصوله يستدعي زمانا وان كان قليلا فربما يتعدى العضو المقطوع بالاستحالة الى مزاج سيء يحصل الالم الذي هو سببه ومنها ان الغذاء انما يصير جزء

من المغتذي بالفعل بان تفرق اتصال اجزاء المغتذي ويتوسط بينها ويتشبه بها فيجب ان يؤلم المغتذي والنامي باطل
بشهادة الحس وكذا النمو انما يحصل بتفرق الاتصال مع انه غير مؤلم فان قيل التفرق الحاصل من التغذي والنمو
تفرق في اجزاء صغيرة جدا فلصغر هذا التفرق لم يحصل الالم اجيب بان كل من تلك التفرقات وان كان صغيرا
جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان هذه الامور الموجبة للتفرق لا يختص بجزء من البدن دون جزء
بل هي حاصلة في جميع الاجزاء واجيب عنهما بان المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين المسبب فجاز ان
يكون مشروطا بشرط يتخلف عنه المسبب لفقده انه على ان التفرق الحاصل في الاجزاء بالنمو والاغتذاء وان كان مكثرا
لكنه متصغر مستمر فلا يحس به لصغره واستمراره ومنها ان تفرق الاتصال في الجراحة العظيمة اكثر منه في لسعة العقرب
فوجب ان يكون ايلام الجراحة اقوى من ايلام اللسعة وليس الامر كذلك واجيب بانه انما يلزم لو كان ايلام لسعة
العقرب ايضا هو تفرق الاتصال وليس كذلك بل انما هو يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف اقوى تأثيرا من
الجراحة العظيمة ومنها ان التفرق مرادف الانفصال وهو عدمي فلا يصلح علة للالم الوجودي واجيب بان التفرق
ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا اقول ولو سلم فالعدمي يجوز ان يتصف به
امر في الخارج يكون ذلك الامر بسبب هذا الاتصاف موجبا لامر وجودي وقال الشيخ ابو علي السبب الذاتي للالم
امران احدهما تفرق الاتصال على ما مر وكان المص اشار الى هذا المعنى بقوله وقد يستند الالم الى
التفرق وثانيهما سوء المزاج المختلف فان سوء المزاج قسمان متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على العضو
ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي
بل يخرجه عن الاعتدال والمؤلم من هذين هو سوء المزاج المختلف ولذلك لم يكن لسعة العقرب ما لا يؤلم الابرة بل ليس
لاحدهما نسبة الى الاخر بخلاف سوء المزاج المتفق فانه لا يؤلم وعليه برهان اني ولمي اما الاني فهو ان حرارة
المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب ولهذا يذوب اعضاء المدقوق مع ان حرارة الغب محسوسة دون حرارة الدق
فان صاحب الغب يجد التهابا شديدا ويضطرب اضطرابا دون المدقوق واما اللمي فهو ان الاحساس شرطه مخالفة ما
بين كيفية الحاس وكيفية المحسوس اذ مع الاتفاق بين كيفيتهما لا يحصل تأثير في الحاس من المحسوس فلا يكون هناك
احساس لكونه مشروطا بالتأثير فاذا تمكن الكيفية المنافرة في العضو وازال كيفية العضو الاصلية كما في سوء المزاج
المتفق فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس بالكيفية المنافية ولا يكون هناك الم اما في
سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق المنافاة ويحس المنافي الذي هو الالم

ولذلك



ولذلك كان المحسوسات اذا استمرت يضعف الشعور بها متدرجا اذ بحسب استمرارها يقل المخالفة بين الكيفية المحسوسة
وبين الكيفية الحاسة ويضعف التأثير والاحساس حتى ربما لم يشعر بتلك المحسوسات المستمرة لحصول الموافقة
بين كيفيتي الحاس والمحسوس ولذلك كان الناقه في الحمام يستسخن هواءه اولا حتى يشمئز عنه ويتأذى به وذلك
لمخالفة كيفية بدنه لكيفية هواء الحمام حتى اذا لبث فيه فات ساعة واثر فيه هواء الحمام وتسخن وصار كيفية بدنه
موافقة لكيفية هوائه تراوح لا يدرك سخونة هواء الحمام وكل منهما اي من اللذة والالم حسي وعقلي
وهو اي العقلي اقوى لما كان كل من اللذة والالم ادراكا والادراك اما حسي او عقلي كان كل من اللذة
والالم ايضا قسمين اما حسية او عقلية والحسية اما ظاهرة يتعلق بالحواس الظاهرة واما باطنة يتعلق بالحواس
الباطنة واللذة الحسية الباطنة اقوى من الظاهرة لانها اثر عند العقلاء فان المتمكن من غلبة ما ولو في امر
خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له منكوح بهي ومطعوم شهي فيرفضهما لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية ومرتبة
اللذة العقلية اقوى منهما جميعا فان اللذة يتفاوت بحسب تفاوت الادراك والمدرك فان القوة المدركة
كلما كانت في نفسها اشرف واقوى يكون لذتها اتم واقوى كما ان لذة العين الصحيحة من جمال الحبيب اقوى من
لذة العين المريضة وكذلك الادراك كان اقوى يكون اللذة اكثر كما ان العاشق اذا راى معشوقه من مسافة
اقرب يكون لذته اكثر وكذلك المدرك ما كان اشرف كان اللذة في نيله اعظم فان المعشوق المنظور ما كان احسن
يكون لذة رؤيته اكثر ولما كانت العقلية اشرف من القوة الحسية لانها مجردة وهي منغمسة في الشوائب
المادية وادراكها اقوى لانها عاقلة بذاتها وادراك القوى الحسية بالالات ومدركات العقل اشرف لانها
مجردات مبرات عن الشوائب المادية ومدركات القوى مادية منغمسة في الشوائب لا جرم يكون اللذة العقلية
اقوى من سائر اللذات وعلى هذا القياس حال الالم ومنها اي من الكيفيات النفسانية الارادة والكراهة
وهما نوعان من العلم بالمعنى الاعم ذهب كثير من المعتزلة وما بعهم المص الى ان الارادة هي اعتقاد النفع سواء
كان يقينيا او غيره قالوا نسبة قدرة القادر الى طرفي المقدور اعني فعله وتركه بالسوية فاذا اعتقد نفعا في احد
طرفيه ترجح ذلك الطرف عنده وصار هذا الاعتقاد مع القدرة مخصصا لوقوعه منه وذهب جماعة منهم الى ان هذا
الاعتقاد هو المسمى بالداعي الى الفعل او الترك واما الارادة فهي ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة انقباض
يعقب اعتقاد الضر وذلك لان كثيرا ما نعتقد نفعا في شيء فلا نريده الا اذا حدث فينا ميل بعد هذا الاعتقاد ورد
بانا لا نجد له مجرد اعتقاد النفع او ظنه بل نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصول ذلك النفع اليه او الى غيره
فان اعتقاد نفع من لا يؤثر خيره لا يكون كافيا

اعتقاد ان الدواء الغير ... ضرره ليس هو الارادة مطلقا بل لا بد من ... النفع الى ... او الى غيره ... اعتقاد القدرة ... ان ... اذا ... الا ... المقدور ...

اذا لم يكن هناك مانع من تعب او معارضة وما ذكر من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور وذهب الاشاعرة الى ان الارادة قد توجد بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما لازما فضلا عن ان يكون نفسها فان الهارب عن السبع اذا عن له طريقان متساويان في الافضاء الى النجوة منه يختار احدهما بارادته ولا يتوقف في ذلك على ترجيح احدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما على الاخر بمجرد الارادة فانا نعلم بالضرورة انه من دهشته لا يخطر بباله طلب مرجح يختار بسببه احدهما بل لا يخطر بباله سوى طلب النجاة وانه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا فيه حتى يفترسه السبع وكذلك العطشان اذا كان عنده قدحان من الماء متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما من غير داع يدعوه اليه وكذلك الجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما من غير داع يدعوه اليه والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من استوى عنده الطرفان لا يرجح باختياره احدهما على الاخر الا لمرجح يختص بذلك الطرف فما دام الاستواء لا يتصور منه ترجيح اصلا وقالوا ان التساوي من جميع الوجوه في الامثلة المذكورة ممنوع ولا يلزم من فرض التساوي وقوعه ولا بد في هذه الصور المفروضة من مرجح بحسب اعتقاده اذ لولاه لم يختر شيئا كما فرض تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور ولعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم استثبات الشعور في الحافظة فلاجل ذلك لا يعرف الهارب الان انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة ولهم قالوا اذا فرض تساوي الطريقين في النجاة فان طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي على اليمين لان القوة في اليمين اكثر واقوى بدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه واما في القدحين والرغيفين فيختار ما هو الاقرب الى اليمين والجواب منع الضرورة والمعارضة بالضرورة ثم الشيخ الاشعري واتباعه ذهبوا الى ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكانت اما مماثلة لها او مضادة او مخالفة والكل باطل اما الملازمة فلما مر من ان النسبة بين كل مفهومين منحصرة في هذه الثلث اما بطلان اللازم فلانهما لو كانتا ضدين او مثلين لامتنع اجتماعهما وهو ظ لزوما وفسادا ولو كانتا مختلفتين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر لان هذا شان المتخالفين كالسواد المخالف للحلاوة يجتمع مع ضدها الذي هو الحموضة فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة الضد لكن ارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان ويلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع كراهته لان ضد ارادة الشيء ارادة ضده واجيب بانا لا نم ان اجتماع كل متخالفين مع ضد الاخر جائز اذ يجوز ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظ او ضدين

للمر

لمرجح كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين القول ويمكن الجواب بانه يجوز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه ارادة على السوية او مع ترجيح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح وايضا يجوز ان يكون شيء مرادا من وجه حيث يعتقد فيه نفع مكروها من وجه حيث يعتقد فيه مضرة ويمكن دفعه ايضا بان الارادة عند الشيخ ومن تابعه مفسرة بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع ولا شك انها بهذا التفسير لا يحوز تعلقها بالضدين ولا اجتماعها مع الكراهة من وجهين نعم لو فسرت باعتقاد النفع او ميل يتبعه لجاز فيها كل من الامرين وعورض بان شرط ارادة الشيء وكراهة الشيء الشعور به ضرورة وقد يراد الشيء او يكره من غير شعور بضده
من وجه اعتقاد النفع ومن وجه اعتقاد الضر
فارادة الشيء لا يستلزم كراهة ضده فضلا عن ان يكون نفسها الا ان يقال المراد انها نفسها على تقدير الشعور بالضد بمعنى انها نفس كراهة الضد المشعور به والا فلا معنى لاشتراط كون الشيء نفس الشيء بشرط اقول لا معنى لدعوى الاتحاد بينهما بهذا المعنى ايضا لان ارادة الشيء قد يوجد ولا يوجد كراهة الضد المشعور به وذلك عند عدم الشعور بالضد لانا نحن لا ندعي ان ارادة الشيء مطلقا نفس كراهة ضده المشعور به بل ندعي ان ارادة الشيء الذي يكون ضده مشعورا به نفس كراهة ضده المشعور به لانا نقول حقيقة الارادة لا تختلف بالشعور بضد المراد وعدم الشعور به وذلك ظ والقائلون بالتغاير بينهما اختلفوا في الاستلزام وذهب القاضي ابو بكر والغزالي الى ان ارادة الشيء يستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكن مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين وهو مح لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان اجيب بمنع المقدمتين لجواز ان لا يتعلق بالضد ارادة ولا كراهة ككثير من الامور المشعور بها ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه على ما مر ورد هذا الاخير بما مر من تفسير الارادة على راي الشيخ ومتبعيه والى هذا المذهب اشار المص بقوله واحدهما لازم مع التقابل يعني ان كلا من الارادة والكراهة لازم للاخر مع تقابل المتعلقين اي ارادة احد المتقابلين لازمة لكراهة المقابل الاخر لا نفسها وبالعكس اي كراهة احد المتقابلين لازمة لارادة الاخر لا نفسها وذلك بشرط الشعور بالمقابل على ما مر اقول لعل المص حيث غير الضد الى المقابل اراد تصحيح هذا المذهب اذ لا شك ان ارادة الاتيان بفعل يستلزم كراهة تركه اذا خطر الترك بالبال وكذا ارادة الترك تستلزم كراهة الاتيان اذا خطر الاتيان بالبال وبالعكس في كليهما وذلك واضح عند العقل ويندفع عنه المنع الاول اعني قوله لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة فان هذا في الضد جائز دون المقابل مقابلة السلب والايجاب واما المنع الثاني فقد مر وجه دفعه لكنه انما يندفع عن الاشاعرة دون المص حيث فسر الارادة باعتقاد النفع والكراهة باعتقاد الضر على ما اشرنا اليه انفا ثم ان الحكماء واهل الملل

اتفقوا على ان ارادة الله تعالى اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه اوجبت المراد اعني لزوم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه
عن ارادته واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف للمعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب
وجود المامور به كما في العصاة واما ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل غيره فانها لا توجب المراد اتفاقا واما
اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه فانها لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له ووافقهم في
ذلك الجبائي وابنه وجماعة من متاخري المعتزلة وجوز النظام والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء
معتزلة البصرة ايجابها المراد اذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل وهو اي القصد الى الفعل ما نجده من انفسنا حال
ايجادنا الفعل لا عزما عليه لان الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم توجب المراد فانه قد يتقدم العزم على الفعل
فلا يتصور ايجابه اياه واستدلوا على ذلك بان العزم توطين النفس على احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما و
العزم الذي هو هذا التوطين يقبل الشدة والضعف فيتقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ الى درجة الجزم فيزول التردد
بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل ولا قصدا اليه بل يكون جزما بانه سيقصد
الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له وربما يزول ذلك العزم الجزم لزوال شرط من شرائطه او حدوث
مانع من موانعه فلا يوجد الفعل بعده اصلا واذا لم يكن ذلك التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذي
لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب فهؤلاء اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بازمنة جازمة هي العزم ولم يجوزوا
كونها موجبة وارادة مقارنة له هي القصد وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة
بل امرا مغايرا لها وعلى هذا القياس حال الكراهة وبالنسبة الى ترك الفعل والى ما ذكرنا اشار بقوله **وتتغاير
اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره** يعني ان الارادة والكراهة تتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل
وغيره فان ارادة الفاعل موجبة للمراد اما اذا كانت الارادة قديمة فبالاتفاق واما اذا كانت حادثة
فبالخلاف والتقييد المذكورين وارادة غير الفاعل غير موجبة للمراد اما اذا كانت حادثة فبالاتفاق واما اذا
كانت قديمة فبالخلاف المذكور وعلى هذا القياس حالة الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل **وقد يتعلقان بذاتيهما
بخلاف الشهوة والنفرة** يعني ان الارادة مغايرة للشهوة التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة لان
الارادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة فانها لا تتعلق بنفسها بل بالذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كان
مجازا عن الارادة كما قيل للمريض ما تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي اي اريد ان اشتهي وكذلك الكراهة مغايرة للنفرة لانها
قد تتعلق بنفسها دون النفرة وقال صاحب المواقف اذا فسر الارادة باعتقاد النفع او الميل التابع له جاز

تاقت نفسي الى الشيء توقا وتوقانا اي اشتاقت ح

تعلقها

تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص ان في اعتقاده لمنفعة فعل او في ميله اليه نفعا ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه
واما اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست مقدورة
لنا والا احتاج حصولها فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى اللهم الا ان يذكروا هذا الفرق على تقدير
اقدار الله تعالى ايانا على الارادة فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في ان تلك الارادة المقدورة هل
يكون مرادة للعبد بارادة اخرى او لا فاوجبه الاشاعرة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم ذاكر له الا بارادته وقال
الجبائي يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى لما مر من لزوم التسلسل واعترض عليه بان كون الارادة مخصصا
لاحد طرفي المقدور بالوقوع لا يقتضي كون متعلقها مقدورا البتة لجواز ان يكون صفة متعلقة بالمقدور وغيره
من شانها الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحيوة والموت ووجه آخر وهو ان الانسان قد يريد
شرب دواء كريه غاية الكراهة فيشربه لا يشتهيه بل يتنفر عنه وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم ان فيه
هلاكه فقد وجد كل من تلك الارادة والشهوة بدون اخرى وقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه بحسب
الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة
وفي اللذيذ الحرام يوجد الكراهة من الزاهد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان في حرام منفور عنه **فهذه
الكيفيات النفسانية التي ذكرت تفتقر الى الحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة
مشروطة باعتدال المزاج** عندنا اعتدالا نوعيا والقيد الاخير للتحقيق على ما هو راي البعض للاحتراز
وقيل هي مبدأ القوة الحس والحركة وكان هذا هو المراد بالاول ليتميز عن قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع الاعتدال
النوعي ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية اي المدركة والمحركة ومعنى الاعتدال النوعي ما مر هو ان لكل نوع من
المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع
فاذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة فانبعث عنها باذن الله تعالى
الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فيكون الحيوة مشروطة باعتدال المزاج
ومبدأ القوة الحس والحركة فتغايرهما بالضرورة وكذا تغاير القوة الغاذية لوجودها في النبات بخلاف الحيوة لكن
هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبدأ لقوة الحس والحركة لا نفسها وان الغاذية في النبات والحيوان حقيقة واحدة
ليلزم من مغايرة تلك الحيوة مغايرة هذه لها فاستدلوا على مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية
الحيوانية بان الحيوة موجودة في العضو المفلوج في العضو الذابل ولا ايتاء فيهما النقص كما في الميت من غير

حس وحركة في المفلوج ومن غير اغتذا في الزابل واعترض بان عدم الحس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدل على عدم قوة الحس والحركة وعدم قوة التغذية لجواز ان يوجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة القابل واجيب بان ما يصدر عنه بالفعل اثار الحيوة كحفظ العضو من التعفن مثلا باق وما يصدر عنه بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باق والباقي غير الزابل ورد بانه يجوز ان يمنع قوة عن بعض اثارها دون بعض لخصوصية المانع بالنسبة الى ذلك البعض فلابد من البنية يعني لما كانت الحيوة عندنا مشروطة باعتدال المزاج لزم اشتراطها بالبنية والمراد بالبنية البدن المولف من العناصر لان المزاج لا يتصور الا بالتاليف من العناصر على ما مر ويفتقر الحيوة الى الروح الحيواني وهو جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن في عروق نابتة من القلب يسمى بالشرايين فالحيوة عند المص مشروطة باعتدال المزاج النوعي والبنية والروح الحيواني والى هذا الاشتراط ذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة بناء على ما يشاهد من زوال الحيوة بانتقاص البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العضو لشدة او شدة ربط يمنع نفوذه وذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى بالحيوة ليس مشروطا بشيء مما ذكر للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى في البسايط بل في الجزء الذي لا يتجزى واستدلوا على امتناع كون الحيوة مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت بها فاما ان يقوم بالجزئين من البنية حيوة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد واما ان يقوم بكل اجزاء حيوة وح اما ان يكون القيام لكل جزء مشروطا بالقيام بالاخر فيلزم الدور او لا فيلزم الرجحان بلا مرجح لتماثل الاجزاء واتحاد الحقيقة الواحدة لا يقال لم لا يجوز ان يقوم بالبعض فقط لاسباب مرجحة من الخارج لانا نقول فيكون الحي هو ذلك البعض لا البنية المولفة واجيب بانها تقوم بالمجموع الذي هو البنية المولفة وليس هذا من قيام العرض باكثر من محل واحد او يقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط كل بالاخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور المحال او يكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بقيام حيوة بالاخر من غير عكس وتماثل الاجزاء ممنوع كيف واجزاء البنية هي العناصر المختلفة الحقايق لا يق فح يكون الحيوة غير مشروطة بالبنية حيث تحققت في الجزء الاخر من غير شرط لانا نقول عدم اشتراط قيام الحيوة به بقيام حيوة بالجزء الاول لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الاول الذي به يتحقق البنية **وتقابل الموت تقابل العدم والملكة** لان الموت زوال الحيوة عما اتصف بها كالعمى الطاري بعد البصر لا كمطلق العمى فلا يكون عدم الحيوة عن الجنين موتا فعلى هذا يكون الموت عدميا مقابلا

للحيوة

للحيوة تقابل العدم والملكة وقيل كيفية وجودية تضاد الحيوة وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما ذكره المعتزلة من ان الموت فعل من الله تعالى او من الملك يقتضي زوال حيوة الجسم من غير جرح واحترز بالقيد الاخير عن القتل وحمل الفعل على الكيفية المضادة مبني على ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به التاثير على ما هو الظاهر لكان ذلك تفسيرا للاماتة دون الموت وقد استدل على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا واجيب بان المراد بالخلق في الاية التقدير وهو يتعلق بالوجودي والعدمي جميعا او الاحداث والمراد احداث اسباب الموت على حذف المضاف اقول الامور العدمية قد تحدث بعد ان لم يكن يعني يتصف الاشياء بها بعد ما كانت غير متصفة بها كالعمى فان احدا يصير اعمى بعد ان كان بصيرا فلا ضير لو اريد احداث نفس الموت **ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض** الصحة على ما ذكره الشيخ في الفصل الاول من القانون ملكة او حالة يصدر عنها اي لاجلها الافعال من الموضوع لها سليمة وليس كلمة او لترديد المنافي للتحديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا تختص بالراسخة كما زعم البعض على ما قال في الشفا انها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها الافعال الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير ماووفة وما ورد ما هو صحة بالاتفاق وانما قدم الملكة على الحال في الذكر مع انها متاخرة عنها في الوجود حيث تكون الكيفية اولا حالا ثم تصير ملكة لان الملكة لرسوخها اشرف من الحال و لانها اغلب في الصحة وقال الامام لانها لم يقع اختلاف في كونها صحة بخلاف الحال وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره الامام من انه يتناول صحة النبات ايضا وهو ما اذا كان افعاله من الجذب و الهضم والتغذية والتنمية وغير ذلك سليمة ليس بصحيح لان الحال والملكة انما يكونان من الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرح به وعلى هذا يكون في تعريف الشفا تكرار اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية واما ما ذكر في موضع اخر من القانون من ان الصحة هيئة يكون بها بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فمبني على ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة بدن الانسان وانما جاز تعريف صحة البدن بصحة الافعال لان صحة الافعال محسوسة وصحة البدن ليست محسوسة وتعريف غير المحسوس بالمحسوس ليس تعريفا للشيء بنفسه واما المرض فقد عرفه الشيخ بانه هيئة مضادة للصحة اي ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة وذكر في مواضع من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة هو عدم وليت اعني من حيث هو مزاج او الم وهذا مشعر بان بينهما تقابل

العدم الملكة ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام هو ان عند الصحة يحدث هيئة هي مبدأ السلامة الافعال
وعند المرض يزول تلك الهيئة ويحدث هيئة هي مبدأ للآفة في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة
الاولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فيقابل التضاد وكانه
متردد في انه اي هذين واعترض الامام بانه اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء
التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها بداخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال او الملكة اما سوء المزاج
فلانه اما نفس الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما صرح به حيث قال الحمى حرارة كذا وكذا وهي
من الكيفيات المحسوسة واما اتصاف البدن بها وهي من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار
او عن عدد او عن وضع او عن شكل او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة
وكذا اتصاف البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة برأسها والشكل من الكيفيات
المختصة بالكميات والاتصاف من ان ينفعل ولم يتعرض للانسداد وكانه يجعله من الوضع او ان ينفعل واما
تفرق الاتصال فانه عدمي لا يدخل تحت مقولة اصلا فاذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة
تحتها لكونه ضدا لها والجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان تقسيم المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق
الاتصال تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند هذه الامور وينقسم باعتبارها وهذا ما قيل من
انها متنوعات اطلق عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل ومع
من المحسوسات والفرح والحزن والغضب والخوف والهم والخجل والحقد قد يعرض للنفس
كيفيات تابعة لما يرتسم فيها من تصور النافع والضار كالفرح وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى خارج البدن
قليلا قليلا طلبا للوصول الى الملذ والحزن وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا هربا من
المؤذي والغضب وهو ما يتبعها حركة الروح الى الخارج دفعة طلبا للانتقام والخوف وهو ما يتبعها حركة الروح
الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور فيه خير متوقع وشر منتظر وهو مركب من رجاء وخوف فانهما غلب على الفكر
تحرك الروح الى جهته فللخير المتوقع الى الخارج وللشر المنتظر الى الداخل فلذلك قيل انه جهاد فكري والخجل وهو ما
يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم
يخطر بالبال انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا وكالحقد ويعتبر في حقيقته امران احدهما غضب ثابت والالم يتقرر
صورة المؤذي في الخيال فلا تشتاق النفس الى الانتقام وثانيهما ان يكون الانتقام لا في غاية السهولة والا

[illegible]

لكان

لكان كالحاصل فلا يشتد الشوق الى تحصيله ولذلك لا يوجد الحقد مع الضعفاء ولا في غاية الصعوبة والا لكان كالمتعذر
فلا يشتاق اليه ولذلك لا يوجد الحقد مع الملوك والمختصة بالكميات المتصلة كالاستقامة و
الانحناء والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة والمنفصلة كالزوجية والفردية
القسم الرابع من الكيفيات الكيفيات المختصة بالكميات وهي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل
كالاستقامة للخط والانحناء للخط والسطح والتقعير والتقبيب للسطح والشكل للسطح والجسم التعليمي او للكم المنفصل
كالزوجية والفردية للعدد حتى ان اتصاف الجسم بهذه العوارض لا يكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات وقد
يعد من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون ويشكل من وجوه الاول
ان احد جزئيه اعني الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكم لكن لا خفاء في ان الجزء الاخر اعني اللون
من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات واجيب بان مبنى ذلك على ما قيل من ان اللون
من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا تنافي بين كون الكيفية محسوسة وكونها مخصوصة
بالكم والمراد بالكيفيات المحسوسة في التقسيم حيث جعلت مقابلة للكيفيات المختصة بالكم انما هو قسم منها
اعني ما لا يكون مختصا بالكم هذا ولكن الاظهر ان اللون قد ينفذ في عمق الجسم الثاني ان الكلام في الكيفية
المفردة اذ لو اعتبر تركيب الكيفيات المختصة بالكميات بعضها مع البعض لكان هناك اقسام لا يتناهى بحسب الازدواجات
الحاصلة بينها ثنائي وثلاثي ورباعي وغيرها الى ما لا يتناهى مع انهم لم يعتدوا بها ولم يعدوها من انواعه واجيب
بانهم لما وجدوا الاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب منهما نوعا واحدا
بخلاف مثل اللون والضوء مع الاستقامة والانحناء او الزوجية والفردية الى غير ذلك الثالث ان عروض الخلقة
لا يتصور الا حيث هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها انما يفتقر الى المادة في الوجود دون
التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضي والالهي واجيب بان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة
لها بسبب انها كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية وهي المبحوث عنها في قسم الرياضيات ومنها ما هي عارضة
لها بسبب انها كمية شيء مخصوص كالخلقة وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم متردد في ان الخلقة مجموع
الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها نوعا على حدة
فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين عرف ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط
الواصلة بين نقطتين وقال الامام فيه شك لان الخط المستدير يمتنع ان يصير مستقيما اذ لا معنى للخط المستدير

[illegible]

الا لبقيت تلك النهاية المخصوصة فاذا وجد المستقيم فلم يبق تلك النهاية الاولى بل زالت وحدثت نهاية اخرى فتبين ان المستقيم والمستدير انواع مخالفة وان الاستقامة والاستدارة والانحناء اما فصول منوعة واما لوازم للفصول المنوعة فيستحيل فيها مع بقاء ذات الخط واذا كان كذلك استحال انطباق احد هذه الانواع على نوع اخر منها فامتنع ان يوصف المستقيم مثلا بانه ازيد او انقص من المنحني او مساو له وظهر من هذا ان ما يقال ان كل قوس فهي اعظم من وترها كلام مجازي على سبيل التخييل الكاذب واجيب عن ذلك بوجهين احدهما انا لا نسلم انه اذا وجد المستقيم لم يبق تلك النهاية المخصوصة التي هي المستديرة بل ذات الخط باق بحاله لكن زال عنه صفة الاستدارة الى صفة الاستقامة فهما وصفان عارضان يجوز زوال كل منهما الى الاخر والثاني ان انطباق المستقيم على المستدير جائز مع بقائهما على حالهما كما في الكرة المدحرجة على سطح مستو حتى يعود الى وضعها فان محيط دائرة على سطح الكرة ينطبق على خط مستقيم في ذلك السطح غاية ما في الباب ان الانطباق ههنا تدريجي وفي المستقيمين دفعي على انا لا نسلم اعتبار الانطباق في التساوي والحكم به والكلام من الجانبين مجال وتفصيل في الرسالة المعمولة لبعض الافاضل في حركة الدحرجة وقد يرسم بانه الذي اذا اثبت نهاياه وقبل الاتيان وضعه وردد بان قبله نوهم كاذب ولو صح لتغير وضعه ضرورة ويرسم ايضا بانه الذي اذا وقع في امتداد شعاع البصر ستر طرفه وسطه وهذا اقرب الى فهم العامة فان النبال اذا اراد ان يعرف استقامة القدح اوقعه في امتداد الشعاع وقد يرسم بانه الذي يتحاذى منه جميع النقط المفروضة فيه وكما انه موجود فكذا الدائرة يعني لا شك في وجود الخط المستقيم وكما انه موجود فالدائرة ايضا موجودة وهي سطح مستو يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه ويتصور وجودها بان يتوهم ثبات احد طرفي خط مستقيم متناهي الطرفين وحركة طرفه الاخر منه الى ان عاد الى وضعه الاول واعترض عليه بانه ان اراد القياس العقلي فهو لا يفيد اليقين وان اراد توقف وجود الدائرة على وجود الخط المستقيم فهو مم لان النفوس المنطبقة على سطح مستو بحيث اذا اثبت احد طرفيها وحرك الاخر حصلت الدائرة اقول اراد ان الحركة الدورية موجودة بلا شبهة وحركة خط مستقيم حركة دورية بحيث يثبت احد طرفيه ايضا موجودة بلا شبهة فالدائرة موجودة بلا شبهة **والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير وكذا عارضهما** يعني ان الخط المستقيم لا يكون ضدا للخط المستدير لان المتضادين لا بد وان يتواردا على موضوع واحد بعينه والمستقيم والمستدير لا يتواردان على موضوع واحد لان موضوع الخط المستدير سطح مستدير وموضوع الخط المستقيم سطح مستو واذا لم يكن الخط المستقيم والمستدير متضادين لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين

في



قيل الحكم الثاني صحيح دون الاول لان الدائرة سطح مستو وهو موضوع لمحيطها الذي هو خط مستدير اقول الحكم الثاني ايضا غير صحيح لان الخط المستقيم قد يوجد في السطح الغير المستوي فان محيط الاسطوانة وكذا محيط المخروط غير مستو ويوجد فيها خط مستقيم وعلى تقدير تسليمها ايضا يقال لم لا يجوز ان يكون استدارة السطح واستواؤه شرطين لحلول الخطين في الموضوع الواحد القابل في حد ذاته لتعاقب المشروطين عند تعاقب الشرطين عليه الا جزء من الموضوع ولا لازمين له حتى يلزم ما ذكرتم من عدم التعاقب على موضوع واحد اما قوله لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادتين فمردود بان عدم التضاد المعروضين لا يستلزم عدم تضاد العارضين الا يرى ان الاسود والابيض لا يتضادان لصدق الجوهر عليهما مع تحقق التضاد بين السواد والبياض اقول لعل مراد المصنف بما ذكرنا قالوا بان المستقيم لا يضاد المستدير بل الاستقامة لا يضاد الاستدارة لان كل خط مستقيم يمكن ان يكون وترا لقسي غير متناهية فلو كان المستقيم ضدا للمستدير لكان المستقيم الواحد بالتشخص اضداد غير متناهية هي المستديرات المذكورة وذلك باطل اذ ضد الواحد واحد كما مر في مبحث التضاد وانه كل قوس يفرض ضدا لذلك الخط فهناك قوس اخرى اعظم تحدبا من الاولى فيكون هذه بالضدية اولى فليس شيء من تلك القسي ضدا للمستقيم فلا يكون المستقيم ضدا لشيء منها لا يقال طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات فيكون هي من حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة للمستقيم ومضادة له لانا نقول لا وجود للاستدارة المجردة انما الموجود في الخارج مستدير معين ولا شيء من المستديرات المعينة اولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع معاقبتها للمستقيم في الموضوع فلا يكون ضدا له قالوا ولا يضاد المستدير المستدير لان طرفي مستدير يمكن ان يكونا طرفين لقسي غير متناهية فيلزم ان يكون لمستدير واحد اضداد بلا نهاية واعترض عليه بان القوس التي يوترها المستقيم المذكور من العظيمة التي على محدب الفلك الاعلى اعظم ما يمكن ان يوجد في الخارج من القسي المذكورة فهي في غاية الخلاف فهي بالمضادة اولى من غيرها **والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم** يعني احاطة الحد الواحد بالجسم كما في بسيط الكرة والحدين كما في نصف بسيط الكرة والاكثر ظ اما ان تخصيص الشكل بهيئة الاحاطة بالجسم فليس بصحيح اذ ينتقض بشكل الدائرة اذ ليس فيها احاطة الحد بجسم بل بسطح وقد تطلق الشكل على ما احاط به حد او حدود **ومع انضمام اللون يحصل الخلقة** هذا مشعر بان الخلقة كيفية حاصلة من اجتماعهما

الاضافة

**الثالث المضاف حقيقي ومشهوري** الثالث من اجناس الاعراض الاضافة وهي النسبة المكررة اي النسبة التي لا يعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وهذه تسمى مضافا حقيقيا والمجموع المركب

منها ومن معروضها مضافًا مشهوريًا وقد يسمّى نفس المعروض له مضافًا مشهوريًا **ويجب فيه الانعكاس**

هذه خاصّة للمضاف المشهوري فانّه اذا انسب احد المضافين المشهوريين الى الآخر من حيث انّه مضاف يجب ان ينعكس تلك النسبة فينسب اليه الآخر ايضًا كما يقال الاب اب الابن فيقال الابن ابن الاب واذا اخذ احدهما من حيث انّه مضاف ونسب الى الآخر لا من هذه الحيثية لم ينعكس مثلًا اذا قيل الاب ابو انسان لم يقل الانسان ابن الاب امّا المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتّى يتصوّر انعكاس اذ لا يقال الابوّة ابوّة للبنوّة ثم الانعكاس قد لا يتصوّر لا يفتقر الى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر امّا على تساوي الحروف في الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد وعلى اختلاف كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم

**ويجب فيه التكافؤ بالفعل والقوّة** يعني اذا كان احد المضافين موجودًا بالفعل فلا بدّ ان يكون الآخر ايضًا موجودًا بالفعل واذا كان احدهما موجودًا بالقوّة فلا بدّ ان يكون الآخر موجودًا بالقوّة مثال كون المضافين موجودين بالفعل كون الشخصين بالفعل احدهما ابًا والآخر ابنًا ومثال كونهما موجودين بالقوّة كون الشخصين بحيث يكون شان احدهما التقدّم بحسب المكان ومن شان الآخر التاخّر بحسبه فان قيل المتقدّم والمتاخّر بحسب الزمان متضايفان مع انّ المتقدّم الزماني اذا وجد بالفعل لا يوجد المتاخّر بالفعل اجيب بانّ التقدّم والتاخّر امران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس ذات المتقدّم الى ذات المتاخّر فيكون المجموع المركّب منهما ومن معروضهما ايضًا اعتباريًا فلا وجود للمتضايفين ههنا في الخارج بل في الذهن وهما معا فيه فالتكافؤ بين المتضايفين الحقيقيين وكذا بين المشهوريين ثابت بحسب الوجود الذهني فانّهما معا فيه وامّا معروضهما اذا اخذ وحدهما فقد يتكافان كالمالك والمملوك والاب والابن والمتقدّم والمتاخّر وليس كلامنا في ذات المعروض وحده **وتعرض**

الاضافة **للموجودات اجمع** للواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف كالاحرّ والاين كالاعلى والمتى كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشدّ انتصابًا والملك كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشدّ تسخّنًا **وثبوته ذهني** ذهب جمهور المتكلّمين وبعض الحكماء الى انّه لا تحقّق للاضافة في الخارج وافقهم المصنّف واستدلّ عليه بوجوه اشار الى الاول منها بقوله **والّا لتسلسل** يعني انّ الاضافة لو كانت موجودة في الخارج لكانت في محلّ وحلولها في المحلّ اضافة بينها وبين المحلّ مغايرة لها حالة فيها فينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في الامور الموجودة هنا **ولا ينفع تعلّق الاضافة بذاتها** اشارة الى جواب اعتراض ممّا يورد على هذا الدليل انّ زيدًا مثلًا يحتاج في كونه مضافًا الى الابوّة العارضة وامّا الابوّة فلا يحتاج في كونه مضافًا الى اضافة

اخرى



اخرى عارضة لها بل هي مضافة بذاتها فلا يتسلسل الاضافات والجواب انّ الكلام ليس من هذه الحيثية بل من حيث انّ الابوّة حالة في محلّ ويعرض لها اضافة اخرى بالقياس اليه كما بيّنا ويشبه لا يقال لما كان مفهوم الابوّة مغايرًا لمفهوم حصولها في محلّها كان حصول الابوّة فيه صفة زائدة عليها وامّا حصولها في محلّ فليس له مفهوم وراء كونه حصولًا في ذلك فلا جرم كان حصول ذلك الحصول في المحلّ نفس ذاته على قياس ما قيل في وجود الوجود لانّا نقول حصول الشيء في محلّ يستحيل ان يكون عين ذلك الشيء وكيف لا وتحقّق الشيء في نفسه متقدّم بالذات على حصوله في محلّه ولا يتصوّر تقدّم الشيء على نفسه واشار الى الثاني بقوله **ولتقدّم وجودها عليه** يعني انّ الاضافة لو كانت موجودة كانت مشاركة لساير الموجودات في الوجود ممتازة عنها بخصوصيّتها وما لم يتّصف تلك الخصوصيّة بالوجود لم يكن الاضافة موجودة لكن الاتّصاف اضافة مخصوصة يتوقّف وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدّمها على نفسها وما يقال من انّ الاتّصاف من قبيل النسبة المطلقة لا من قبيل النسبة المتكرّرة التي هي الاضافة فاي يلزم من تقدّمه على وجود الاضافة تقدّم الشيء على نفسه ليس بشيء اذ لا خفاء في انّ اتّصاف شيء بصفة هو اضافة بين الموصوف والصفة كالابوّة بين الاب والابن واشار الى الثالث بقوله **وللزوم عدم التناهي في كلّ مرتبة**

**من مراتب الاعداد** يعني لو كانت الاضافة موجودة للزم ان يوجد لكلّ عدد صفات لا نهاية لها بحسب التباين من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فانّ الاثنين مثلًا نصف الاربعة وثلث الستّة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وكذا الثلثة والاربعة وغيرهما من مراتب الاعداد واعترض عليه بانّ الاضافات اللازمة لكلّ مرتبة من مراتب الاعداد لا ترتّب بينها وان كانت مراتب الاعداد في انفسها مرتّبة واشار الى الرابع بقوله **وتكثّر صفاته** يعني لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان للزم تكثّر صفات الله تعالى الى حيث لا يتناهى والتالي باطل بيان الملازمة انّ الله تعالى بالنسبة الى كلّ من الموجودات اضافة فيكثر الاضافات حسب تكثّر الموجودات واعترض عليه بانّ بطلان التالي ان بني على برهان التطبيق يرد عليه انّ هذه الاضافات العارضة له بالنسبة الى الموجودات لا ترتّب بينها وان بني على انّ الكلّ متّفقون على انّه تعالى ليس له صفات موجودة غير متناهية كان جدلًا لا برهانًا وقد يستدلّ بانّه لو وجدت الاضافة لزم اتّصاف الباري تعالى بالحوادث لانّ له مع كلّ حادث اضافة ولا شكّ انّها تحدث بعد حدوث الحادث واجيب عن الوجوه الاربعة بانّ القائل بوجود الاضافة ليس قائلًا بوجود افرادها كلّها بل بوجودها في الجملة فيجاز ان يكون بعضها موجودًا دون بعض **ويخصّ كلّ مضاف مشهوري بمضاف حقيقي** يعني لا يجوز ان يكون مضاف حقيقي واحد يشمل مضافين مشهوريين فانّ المضاف الحقيقي عرض والعرض الواحد لا يقوم بمحلّين فاذن اذا تعلّق المضاف

الحقيقي الواحد بمحل حصل من مجموعهما مضاف مشهوري وجاز ان يتعلق مضاف حقيقي آخر بمحل آخر ويحصل من مجموعهما
مضاف مشهوري آخر فيعرض له الاختلاف والاتفاق فان احد المضافين الحقيقيين ان كان على
صفة مخالفة لصفة الآخر كانا مختلفين كالابوة والبنوة والا كانا متفقين كالاخوة من الجانبين وانما
فرع الاختلاف والاتفاق على اختصاص كل من المضافين المشهوريين بما يعرضه من المضاف الحقيقي اذ لولا هذا
الاختصاص كان الحاصل في الموضوعين حقيقة واحدة بالتشخص فلا يكون هناك تغاير فضلا عن الاختلاف والاتفاق
ثم اختصاص المشهوري اما باعتبار امر زايد في الطرفين اي باعتبار امر حقيقي موجود في كل منهما او
في احدهما اولا باعتبار امر حقيقي موجود في شيء منهما مثال الاول العشق فان اختصاص العاشق بالعاشقية
من جهة ادراكه جمال المعشوق واختصاص المعشوق بالمعشوقية من جهة جماله ومثال الثاني العلم فان اختصاص
العالم بالعالمية من جهة العلم الذي هو صفة حقيقية واختصاص المعلوم بالمعلومية لا يفتقر الى صفة حقيقية في المعلوم
والا لزم اتصاف المعدوم بل الممتنع بالصفات الحقيقية ومثال الثالث اليمين والشمال فان الاتصاف بالتيامن
والتياسر لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شيء منهما الرابع من اجناس العرض الاين وهو النسبة الى
المكان يعني كون الشيء في الحيز والمتكلمون يعبرون عن الاين بالكون ويعترفون بوجوده وان انكروا وجود
ساير الاعراض النسبية وقد حصروه في اربعة انواع والى هذا اشار بقوله وانواعه اربعة عندهم الحركة
والسكون والاجتماع والافتراق لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر او لا وعلى
الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق والا فالاجتماع واعتبر امكان تخلل الثالث دون تحققه
ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء فانه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان كان مسبوقا بحصوله في
ذلك الحيز فهو السكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فهو الحركة فيكون السكون حصولا ثانيا في حيز اول والحركة
حصولا اولا في حيز ثان واولية الحيز في السكون قد لا تكون تحقيقا بل تقديرا كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا فلا
تحصل في حيز ثان وكذا اولية الحصول في الحركة لجواز ان ينعدم المتحرك في آن انقطاع الحركة فلا تحقق له حصول
ثان فان قيل اذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر لم يكن الخروج من الحيز الاول حركة مع انه حركة وفاقا
قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز الاول نفس الحصول في الحيز الثاني على ما صرح به الامدي وتحقيقه ان الحصول
الاول في الحيز الثاني من حيث الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة منه
ولما كان قولهم حصول الجوهر في الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اما ان يكون مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز او يكون



مسبوقا بحصوله في حيز آخر غير حاصر لجواز ان لا يكون مسبوقا بحصول ما اصلا فذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان لا تنحصر في الاربعة
كما اذا فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا ولم يخلق معه جوهرا آخر فكونه في اول زمان حدوثه ليس بحركة ولا سكون
لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق والتماثل امر زايد على السكون غير مشروط فيه فغيروا
وجه الحصر بانه ان كان حصولا اولا في حيز ثان فحركة والا فسكون فدخل في السكون الكون في اول زمان الحدوث
واعترض الامدي بانا لا نم تماثل الحصولين واشتراكهما في كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل
لانا لا نم انه اخص صفاتهما النفسية ولو سلم فالحصول الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا ولو كان مماثلا للحصول
الثاني فيه لزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قائل به واعلم ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة مجاز لان
حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز واحدة والامور المتميزة حيثيات وعوارض تختلف باختلاف الاوصاف والاعتبارات
لا فصول منوعة بل ربما لا يوجب تعدد الاشخاص فان الكون المتشخص قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا
بالنسبة الى الآخر والحركة كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة قدماء الفلاسفة عرفوا
الحركة بانها خروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج او يسيرا يسيرا لا دفعة ونظر متاخروهم الى معنى التدريج ان لا يكون
دفعة ومعنى الحصول دفعة ان يكون في آن وهو طرف الزمان وهو مقدار الحركة فيكون التعريف دوريا ففسروها بما ذكره المص
وقال بعض الفضلاء ان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات اولية لا خفاء للحس عليها واما
الآن والزمان فهما بيانيان لهذه الامور في الوجود لا في التصور فجاز ان يعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية التصور
ثم يجعل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين هما سببا هذه الامور في الوجود واستحسنه الامام الرازي والمراد بهما بالكمال
الحاصل بالفعل وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا ما والفعل تمام بالقياس اليها وهذه التسمية لا تقتضي
سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لايقا بما حصل فيه لكن ليس معتبرا هاهنا اذ لا يجب
ان تكون الحركة لايقة لصاحبها ولا خفاء في ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا واحترز بقيد الاول عن
الوصول فان الجسم اذا كان في مكان مثلا وهو ممكن الحصول في مكان آخر كان له امكانان امكان الحصول في ذلك المكان
وامكان التوجه اليه وهما كمالان والتوجه مقدم على الوصول فهو كمال اول والوصول كمال ثان ثم ان الحركة تفارق
ساير الكمالات من حيث انها لا حقيقة لها الا التوجه الى الغير والسلوك اليه فلا بد من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه
توجها اليه ومن ان لا يكون ذلك المط حاصلا بالفعل اذ لا توجه بعد حصول المط فالحركة انما تكون حاصلة بالفعل اذا
كان المط حاصلا بالقوة فهي كمال لما هو بالقوة لكن من حيث هو بالقوة لا من حيث انه بالفعل ولا من حيثية اخرى

كسائر الكمالات فان الحركة لا يكون كمالا للجسم فى جسميته او شكله او نحو ذلك بل من الجهة التى هو باعتبارها كان بالقوة اعنى
الحصول بالمكان الآخر واحترز بهذا عن الكمالات التى ليست كذلك كالصورة النوعية فلها كمال اول للمتحرك الذى
لم يصل الى المقصود لكن لا من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل واعترض بان تصور الحركة اسهل مما ذكر
فى هذا التعريف فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة فى تعريفها
مما لا يتصورها الا الاذكياء من الناس واجيب عنه بجوابين احدهما ان ما اورد فى التعريف ليس لتصورها
بوجه ما والتصديق بحصولها للاجسام لا لتصور حقيقتها وثانيهما ان هذا ليس تعريفا للحركة يقصد به تميزها عما عداها
او تحصيل صورتها عند العقل بل هو تلخيص وتبيين للمعنى المسمى بالحركة اينية كانت او غير اينية فلا يضره كون تصوره
اخفى من تصور ماهية الحركة اقول كلا الجوابين لا يشفى الغليل اذ لا يدفع المحذور الذى هو التعريف بالاخفى و
يمكن ان يقال قد يتصور شئ بوجوه بعضها اجلى وبعضها اخفى فلابد لتكميل التصور ايراد الوجوه التى فيها
خفاء وقد يورد فيما يحصل به تصوره بالوجه الخفى امور هى اخفى من المعرف بالوجه الجلى لكنها اجلى من المعرف بهذا
الوجه الخفى واعترض عليه ايضا بان هذا الحد لا ينطبق على الحركة المستديرة الازلية الابدية على زعمهم اذ لا منتهى
لها الا بالوهم فليس هناك كمالان اول وثان نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله دون ما بعده كانت الحركة
السابقة كمالا اول بالقياس الى ذلك الوضع الا ان هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع ويكون بمنزلة ما اذا اعتبر
حد من الحدود الواقعة فى اثناء مسافة الحركة وجعل ذلك منتهى للحركة السابقة عليه ولا شبهة فى ان المتبادر من
التعريف ان يكون الحركة كمالا اولا بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط او حصول الجسم فى مكان بعد
آخر هذا التعريف على راى المتكلمين وتقييد الحصول بالمكان مبنى على انهم لا يثبتون الحركة فى ساير المقولات والمراد
بالحصول على ما ذكرنا انفا هو الحصول الاول فى المكان الثانى فاندفع الاعتراض بان الحركة تنقطع عند الحصول فى
الحيز الثانى لانها انما تنقطع فى الآن الثانى لا فى الآن الاول ووجودها ضرورى لفظ الحركة قد تطلق
على معنيين الاول صفة بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدا والمنتهى ولا يكون فى حيز آنين بل يكون فى كل آن
فى حيز آخر ويسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اى حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو
قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدا والمنتهى بحيث اى آن يفرض يكون حاله
فى ذلك الآن مخالفا لحاله فى آنين يحيطان به والحركة بهذا المعنى امر موجود فى الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان الآن ح
للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له فى المبدا ولا فى المنتهى بل فيما بينهما مستمرة فى اول المسافة الى آخرها لكن يختلف

نسبه

نسبة المتحرك الى حدود المسافة فهى باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها
وسيلانها تفعل فى الخيال امرا ممتدا غير قار يطلق عليه الحركة بمعنى القطع وهى الحركة بالمعنى الثانى فانه لما ارتسم
نسبة المتحرك الى الجزء الثانى فى الخيال قبل ان يزول نسبته الى الجزء الاول عنه تخيل امر ممتد منطبق على المسافة
التى بين المبدا والمنتهى كما تحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد فى الحس المشترك فيرى لذلك
خطا او دائرة والحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا فى التوهم لاستحالة وجودها فى الاعيان لان المتحرك ما لم يصل
الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة اقول الحركة توجد فى زمان يحيط به آنان
آن حصول المتحرك فى المبدا الاول وآن وصوله الى المنتهى فان قيل الحركة لا يتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى
ولا حال الوصول اليه لما ذكرنا آنفا ولا بعده وذلك ظ فلا يتصف بالوجود اصلا اقول ان اريد بقولك
قبل الوصول الى المنتهى اذ قبل آن الوصول الى المنتهى فالترديد غير حاصر وان اريد ما يعم من آن او زمان
نختار انها يتصف بالوجود فى زمان قبل آن الوصول الى المنتهى لانه حده ونهايته فان قيل الحركة الموجودة
لا يكون عبارة عن التوسط المطلق لانه امر كلى ولا وجود للكليات فى الخارج فاذن الحركة الموجودة هى الحصول
فى حد معين وذلك الحصول امر آنى غير منقسم فى امتداد المسافة فهذا الحصول ان لم يتعدد لم توجد الحركة فان
المتحرك فى الاين مثلا ان كان له من مبدا المسافة الى منتهاها اين واحد فلا حركة له فى الاين بل هو ساكن مستقر
على اين واحد وان تعدد فتلك الحصولات المتعددة ان اتصل بعضها ببعض بحيث لا يكون هناك فاصل لزم تتالى
الآنات وتركب المسافة من الحدود التى لا تنقسم وقد عرفت بطلانه وان لم يتصل بعضها ببعض كان هناك
زمان السكون فلا يكون الجسم فى ذلك الزمان متحركا ولا متوسطا بل هو واصل الى المنتهى وهو باطل فرضا واجيب بان
تشخص الحركة باعتبار تشخص الموضوع والزمان وما فيه الحركة فاتحاد هذه الامور موجب لتشخص الحركة فالحركة
الواحدة بالشخص هى التوسط الحاصل للموضوع الواحد المتشخص فى زمان واحد فى مقولة واحدة ويلزم من ذلك ان يكون
هى مبدا ومنتهى معينين واختلاف نسبة هذا التوسط المتشخص الى حدود المسافة بحيث يكون المتحرك فى كل آن فى حد
آخر لا يوجب تعددا فى ذات هذا المتشخص بل فى عوارضه واحواله فان قيل تلك النسبة المختلفة للمتحرك الى حدود المسافة
ان كانت متعاقبة متصلة بلا فاصل لزم ما ذكرتموه من تتالى الآنات والحدود وان لم يكن متصلة كان هناك
زمان سكون قلنا هذه النسب التى تعرض للحركة فى الآنات الى الحدود المفروضة فى المسافات امور اعتبارية فعدم
اعتبارها لا يقدح فى وجود الحركة التى هى فى ذاتها بحيث اى حد يفرض فى مسافتها يعرض لها هناك نسبة فى آن يخالف

لانه يحتمل احتمالا آخر بان يتصف الحركة بالوجود قبل الوصول الى المنتهى او بان يتصف بالوجود فى زمان قبل ان الوصول الى المنتهى

النسبة التي يمكن ان يفرض لها في حدوان سابقين او لاحقين فاتضح بما ذكرنا ان الحركة بمعنى التوسط واحدة بالشخص
مستمرة فيما بين المبدا والمنتهى وحصل الجواب عن شبهة مشهورة في الحركة وهي ان المتحرك في الاين ان كان له
من مبدا المسافة الى منتهاها اين واحد فلا حركة له في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد ولو كان له ايون متعددة
فاما ان يستقر على واحد منها في اكثر من ان واحد فقد انقطعت الحركة واما ان لا يستقر فلا يكون في كل اين الا
انا واحدا فتلك الايون الانية اما متعاقبة متتالية فيلزم تتالي الانات وهو باطل واما متفاضلة بزمان
لم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك الايون فيلزم انقطاع الحركة الاينية وكذا في الحركة الكيفية والكمية
والوضعية لانا بينا ان للمتحرك من مبدا المسافة الى منتهاها اينا واحدا مستمرا هو كونه متوسطا بين المبدا والمنتهى
لكنه غير مستقر تختلف نسبته الى حدود المسافة وتتعدد بحسب تعددها وكما ان حدود المسافة بحسب الفرض كذلك
تعدد الايون بحسب الفرض وكما انه لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان ليس بينهما مسافة اصلا كذلك لا يمكن ان يفرض
في ذلك الاين المستمر اينان متصلان بل كل اينين مفروضين فيه يمكن ان يفرض بينهما ايون غير متناهية كما ان
لكل نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما نقط غير متناهية فلا يلزم تتالي الانات ولا انقطاع الحركة
ولا كون المتحرك ساكنا وكذا للمتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة ففي كل ان يفرض يكون هناك كيفية اخرى
فرضا ولا يمكن ان يفرض في تلك الكيفية الغير القارة كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين مفروضتين فيها يمكن
ان يفرض بينهما كيفيات اخر فلا يلزم شيء من المحذورات اقول القول بان المتحرك في الالوان المتباينة بالنوع
لونا واحدا من اول الحركة الى منتهاها مما يأباه الضرورة وعن شبهة اخرى تقريرها ان الحركة لو حصلت في
الاعيان لايخ اما ان يكون شيء منها موجودا في الحال او لا يكون والثاني باطل لانها لو لم يكن شيء منها موجودا
في الحال لم يكن موجودا في الماضي ولا في المستقبل ايضا لان الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود
في المستقبل هو الذي يوجد في الحال ضرورة وكذا الاول لان الموجود في الحال ان كان منقسما كان احد جزئيه
سابقا على الاخر لان الاجزاء المفروضة للحركة غير موجودة معا لانها غير قارة الذات فلا يكون الحركة الموجودة
في الحال موجودة فيها بل احد جزئيها وان لم ينقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى لانها منطبقة على المسافة لان
المنطبق على المسافة انما هي الحركة بالمعنى الثاني فيجاب بانه لا وجود لها في الاعيان اقول يمكن التقصي عن هذه
الشبهة بوجه اخر وهو ان يقال لفظ الحال يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما الان الذي هو الفصل المشترك
بين زماني الماضي والمستقبل والثاني القطعة من الزمان المركبة من اواخر الماضي واوائل المستقبل ويختلف

مقدارها



مقدارها بحسب اختلاف الافعال التي يضاف اليها ومنشأ الشبهة التباس احد المعنيين بالاخر فان قوله الموجود في الماضي
هو الذي وجد في الحال انما يستقيم في الحال بالمعنى الثاني وقوله فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها بل
احد جزئيها انما يستقيم في الحال بالمعنى الاول فاحدى المقدمتين في محل المنع على اي حال ويتوقف
اي الحركة تتوقف على ستة امور احدها ما منه الحركة وهو المبدا وثانيها ما اليه الحركة وهو المنتهى واليهما اشار بقوله
على المتقابلين لان المبدا والمنتهى متقابلان حيث لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة وثالثها المحرك
ورابعها المتحرك واليهما اشار بقوله والعلتين لان المتحرك هو العلة القابلية والمحرك هو العلة الفاعلية
وخامسها المقولة التي تقع فيها الحركة واليها اشار بقوله والمنسوب اليه لان الحركة تنسب الى المقولة التي
وقعت فيها الحركة وسادسها الزمان فان الحركة لابد لها من زمان يصح فيه الحركة واليه اشار بقوله و
المقدار واراد بتوقف الحركة على تلك الامور انه لابد في تحقق الحركة منها على ما صرح به والا فالزمان
لما كان مقدار الحركة على ما زعموا كان متوقفا على وجود الحركة فكيف يتوقف هي عليه وايضا منتهى الحركة قد
يكون متاخرا في الوجود عن الحركة كالبياض في الحركة التبيض فلا يتصور توقف الحركة عليه واما ان الحركة
لابد لها في تحققها من هذه الامور الستة فلان الحركة من حيث انها عرض لابد لها من موضوع وهو علة قابلة
للحركة ومن حيث انها ممكنة لابد لها من علة فاعلية ومن حيث انها امر ممتد غير قار او مستلزمة لهذا الامر الممتد
لابد لها من زمان ولابد لها ايضا لذلك من مسافة او ما يجري مجراها واما استلزام الحركة للمبدا والمنتهى فانما
يظهر للحركة الحادثة المنقطعة بالفعل واما الحركة الدائمة المستمرة ازلا وابدا كحركات الافلاك على راي الحكما
فلا يتصور لها ثبوت مبدا ولا منتهى بالفعل نعم اذا فرض فيها قطع دورات مخصوصة افترض لها مبدا ومنتهى
ولا شك ان الحركة الموجودة بالفعل لا يتوقف على ما لا وجود له بالفعل ولا يستلزمه ايضا فالحركة لا تستلزم الحركة الدائمة المستمرة ازلا وابدا
المبدا والمنتهى الا ان يراد انها مستلزمة لامكان فرضهما بفرض انقطاعها في جهتي امتدادها كما ذكرنا وما قيل
من ان الحركة لما كانت كمالا اولا كان لها خروج من حالة يكون الحركة عندها بالقوة وتلك هي المبدا او ما منه مردود بان
الكمال لا يجب كونه مسبوقا بالقوة وكذا ما قيل من انها لما كان لها كمال ثان يتادى اليه فذلك هو المنتهى مردود
بجواز ان لا يترتب عليها ذلك الكمال الثاني ابدا فلا يكون لها منتهى بالفعل فما منه وما اليه قد يتحدان
محلا يعني ان محل مبدا الحركة قد يكون بعينه محل منتهاها وذلك في الحركة المستديرة فان كل نقطة مفروضة في
الجسم المستدير كالفلك يكون مبدا للحركة ومنتهى لها فان الحركة تنتهي بعينها حركة اليها وقد يتضادان ذاتا وعرضا

يعني قد يكون مبدا الحركة ومنتهاها متضادين بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد
يكونان متضادين بالعرض كالحركة من المركز الى المحيط وبالعكس فان ذات كل واحد من المبدا والمنتهى نقطة
فليس بينهما تضاد بالذات بل بالعرض بوسطة عروض عارضين متضادين احدهما القرب من الفلك والاخر
البعد عنه ولاشك ان مبدا الحركة ومنتهاها لكل منهما ذات ومفهوم وهذا الذي ذكره حكم ذاتيهما واما حكم
مفهوميهما فهو الذي اشار اليه بقوله ولهما اعتباران متقابلان احدهما بالنظر الى ما
يقالان له قال الامام المبدا والمنتهى اما ان يكونا معتبرين بالقياس الى ذي المبدا وذي المنتهى واما ان
يعتبر كل منهما بالقياس الى الاخر فالاول على سبيل التضايف والثاني على سبيل التضاد اما ان الاول على سبيل
التضايف فلان المبدا انما يعقل بالقياس الى ذي المبدا وذي المبدا انما يعقل بالقياس الى المبدا واما ان
الثاني على سبيل التضاد فلانهما متقابلان لما ذكرنا وليس احدهما عدما للاخر فهما اما متضايفان او متضادان
لكن ليس كل من تعقل مبدا الحركة تعقل منتهاها فثبت ان بينهما تقابل التضاد واشار الى الاعتبار الاول
بقوله احدهما بالنظر الى ما يقالان له فان المبدا والمنتهى انما يقالان لذي المبدا وذي المنتهى ولو اتحدت
العلتان انتفى المعلول وعم لاشك ان المعروض الحقيقي للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر الما
للمكان المتصف بالوضع اعني الصورة الجسمية التي هو جوهر ممتد في الجهات الثلث فمطلق الجسم بمعنى الصورة هو
القابل في ذاته للحركة المتصف حقيقة بالمتحرك واما الهيولى والصورة النوعية والاعراض الحالة فيها فهي متحركة
بهاتين الحركتين تبعا وبالعرض والمعروض الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التي هي محل للمقادير والكيفيات
قابلة اياها فهي متصفة بهاتين الحركتين اصالة وبالذات وما تجاوزها يتصف بها على سبيل التبع وبالعرض
اذا تمهد هذا فنقول لا يجوز ان يكون المتحرك بعينه المحرك اي لا يجوز ان يكون الشيء الذي عرضت له المتحركية
حقيقة هو الشيء الذي عرضت له المحركية حقيقة وقد يستدل على ذلك بوجهين الاول ان الامر المستمر لا يجوز ان
يكون علة محركة اي فاعلة للحركة والا لكان علة للجزء الاول منها فيدوم ذلك الجزء بدوام ذلك المستمر فلا يوجد
الجزء الثاني منها لان اجزاء الحركة لا يجتمع في الوجود فلا يتحقق الحركة المركبة منها وهو المراد بقوله انتفى
المعلول اي الحركة ولاشك ان المتحرك امر مستمر فلا يكون علة محركة وانت تعلم ان هذا انما يدل على ان الامر
المستمر لا يكون وحده علة مستلزمة لوجود الحركة فيلزم منه ان لا يكون المتحرك الذي هو مستمر محركا لنفسه
كافيا وحده في هذا التحريك لكن لم لا يجوز ان يكون هو مقتضيا لوجود الحركة بشرط زوال حالة ملائمة ويكون



تجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة كما زعموه في الطبيعة التي هي محركة عندكم للجسم مع
كونها مستمرة والله قد تبين ان الحركة الموجودة في الخارج هي الحالة المسماة بالتوسط وانها مستمر الوجود باقية
بشخصها الى منتهى المسافة وانها لا اجزاء لها بحسب امتداد المسافة وبان النسب العارضة لها بالقياس الى
الحدود المفروضة في المسافة عوارض مفارقة اياها لا يفيدها تعددا تشخصيا فلم لا يجوز ان يكون المتحرك المستمر
مقتضيا لوجود هذه الحركة المستمرة قال الكاتبي غرض المستدل ههنا ان المحرك للجسم المتحرك ليس هو الجسم لذاته
واذا اقيد في اقتضاء الجسم للحركة زوال حالة ملائمة او شرط آخر لم يكن المحرك ذات الجسم بل مع زوال تلك
الحالة فلا يقدح في ذلك الغرض لكن لا يتم به الدلالة على ان في الاجسام قوى هي مبادي حركاتها والثاني ان
الجسم المتحرك لو كان هو المحرك بعينه يعم الحركة جميع الاجسام وفي جميع الاوقات وهو المراد بقوله وعم والتالي باطل
لانا نشاهد بعض الاجسام ساكنا دائما وبعضها ساكنا في بعض الاوقات بيان الملازمة ان ذات الجسم لو كان
مقتضيا للحركة لبقيت الحركة ببقاء ذات الجسم فلا يوجد جسم لم يتحرك دائما ولا يخفى ان هذا الدليل مبني على اشتراك
الاجسام في حقيقة واحدة هي الجسمية المطلقة المقتضية للحركة بنفسها وهو ممنوع لجواز ان يكون هناك حقايق مختلفة
مشاركة في كونها جواهر ممتدة في الجهات يقتضي بعضها حركة بنفسه دون بعض اخر وعلى تقدير التساوي في الجسمية
جاز ان يكون اقتضاؤها للحركة بشرط لا يعم ولا يدوم فلا يلزم من كون الجسم المتحرك هو المحرك بعينه ان يعم الحركة
جميع الاجسام في جميع الاوقات ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان يقال الطبيعة امر مستمر الوجود كالمتحرك وعام
للاجسام ولم يلزم من اقتضائها للحركة انتفاء الحركة ولا عموم الحركة بالنسبة الى جميع الاجسام في جميع الاوقات
فلم لا يجوز ان يكون الجسم المتحرك ايضا محركا مقتضيا للتحرك ولا يلزم شيء مما ذكرتم في الدليلين فانتقض الدليلان
كلاهما اجاب بقوله بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في حال ما يعني ان الطبيعة مختلفة في
الاجسام مستلزمة للحركة لا مطلقا بل في حال من الاحوال وهو الخروج عن المكان الطبيعي مثلا فتقتضيها ليحصل فيه
فلا يكون لذاتها مقتضية للجزء الاول حتى يبقى الجزء الاول ببقائها بل يقتضي الجزء الاول ليحصل لها الجزء
الثاني فلا يبقى الجزء الاول ببقاء الذات ولا يلزم عموم الحركة في جميع الاجسام لاختلاف الطبيعة المقتضية للحركة
فيها ولا في جميع الاوقات لجواز انتفاء الحالة التي يكون الطبيعة مقتضية للحركة فيها ولا يخفى ان هذا الجواب كما
يكون جوابا عن النقض يكون جوابا عن اصل الدليلين كما سلفنا في الجواب عنهما والمنسوب اليه اربع
اي المقولة التي يقع فيها الحركة اربع الاين والوضع والكم والكيف وباقي المقولات لا يقع فيها الحركة واشار الى

بيان ذلك بقوله فان بسائط الجواهر توجد دفعة والمركبات ينعدم بانعدام اجزائها و
المضاف تابع وكذا متى والجدة يعدم دفعة ولا يعقل الحركة في مقولتي الفعل و
الانفعال يعني ان مقولة الجوهر لا يقع فيها حركة لان الجواهر اما بسيطة او مركبة وبسائط الجواهر انما
يوجد ويعدم دفعة لا بالتدريج بيان ذلك ان المراد بحركة شيء في مقولة ان ذلك الشيء بعينه ينتقل من نوع
من تلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف من نوع الى صنف اخر منه او من فرد من صنف الى فرد اخر منه
فالجوهر ان لم يكن حالاً في جوهر اخر لم يتصور وقوع الحركة فيه بالمعنى المراد من وقوع الحركة في المقولة وان
كان حالاً في جوهر اخر فالجواهر التي ينتقل فيها المتحرك من نوع الى نوع او من صنف الى صنف او من فرد الى فرد
اخر لا يوجد شيء منها في زمان والا لما وقعت الحركة حال الحركة لان الاستقرار في الزمان ينافي الحركة
واذا كان كل منها موجوداً في آن فلا بد من ان يكون بين جوهرين متعاقبين كل منها في آن زمان لا يكون
شيء منها موجوداً فيه او لا يكون والثاني يلزم منه تتالي الآنات وهو محال والاول يلزم منه ان لا يكون ذات
المتحرك موجوداً حال الحركة وهو محال بالضرورة اما الملازمة فلان المتحرك اما جسم او مادة ولا وجود لهما مع
زوال الصورة الجوهرية فان قيل هذا الدليل منقوض بالحركة في الكيف وغيره من المقولات اجيب بان بقاء الموضوع
بدون الكيفيات وساير الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عن الكيفيات المتعاقبة مثلاً انتفاء المتحرك حال كونه متحركاً
كما لزم من خلو الجسم المتحرك عن الجواهر المتعاقبة انتفاؤه على ما مر واعترض عليه بانه وان لم يلزم ههنا ذلك المحال
لكنه لزم محال اخر وهو انه اذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات مثلاً لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف
لان الحركة كما ينتفي بانتفاء المتحرك ينتفي بانتفاء ما فيه الحركة من الكيفيات وغيرها بل يلزم ان لا يكون هناك
الا كيفيات هي موجودات آنية لا توجد شيء منها في الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فان سمي مثل هذه الموجودات
المتعاقبة حركة فليسم صيرورة الارض دفعة ماء ثم هواء ثم نارا كذلك انتهى حركة وانتهى لم يكن الحركة منطبقة
على الزمان ومنقسمة بانقسامه وقد صرحوا بان الحركة والزمان والمسافة متطابقة ينقسم كل منها بانقسام الاخر
ويكون قطعة منها بازاء قطعة من الاخر فمثل هذه لا يكون حركة لانتفاء لازم الحركة عنها ولا تخلص الا بان يقال
كما مر من ان للمتحرك الايني فيما بين المبدأ والمنتهى اينا واحدا مستمرا لكنه غير مستقر يمكن ان يعرض للجسم بسبب استمراره
وعدم استقراره ايون غير متناهية كل واحد منها يعرض في آن فقط وكذا للمتحرك الكيفي فيما بين مبدأ الحركة
ومنتهاها كيفية واحدة سيالة يمكن ان يعرض فيها كيفيات غير متناهية يعرض كل منها في آن فقط وكذا الحال

في الحركة



في الحركة الوضعية والكمية فتعدد افراد الايون والكيفيات والاوضاع والكميات في الحركة انما هو بالقوة دون الفعل
كالنقطة التي يمكن فرضها في خط واحد متناه وكما اذا فرض عليه نقطتان وجب ان يكون بينهما خط يمكن ان يفرض
فيه ايضا نقط لا يقف على حد كذلك اذا فرض في الحركة اينان او كيفان وجب ان يكون ما بينهما بحيث يمكن ان يفرض
فيه ايون او كيفيات لا يقف على حد قالوا ومثل هذا الحال السيال الذي يتبدل افراده على محله مع بقاء تشخصه لا بد
ان يكون عرضا ليقوم محله بدونه فلا يتصور حركة في الجواهر واعترض عليه بان المادة الشخصية العنصرية انما تتوقف
على مطلق الصورة لا على صورة شخصية فجاز ان يتبدل عليها الصور الحالة فيها على نحو تبدل الكيفيات مع بقائها
بتشخصها فيكون متحركة في الجوهر كتحركها في الكيف والفرق بينهما بان موضوع الكيف يجوز ان يخلو عن تلك
الكيفيات باسرها مع بقائه موجودا بتشخصه بخلاف المادة اذ لا يجوز خلوها عن تلك الصور باسرها مع بقائها موجودة
وهذا القدر كاف في كون تلك الصور جواهر مقومة لمحلها فليس يلزم من تبدل الحال على الوجه المذكور ان يكون محله
متقوما بدونه حتى يلزم كونه عرضا كما زعمتم اجيب بان الهيولى لا يتحصل ذاتا معينة بالفعل الا بان يتصور بصورة
معينة والذات اذا لم يكن متحصلة بالفعل لم يتصور تحركها من شيء الى شيء فاذا تحركت الهيولى فلا بد ان يكون
حال تحركها متحصلة بالفعل اي متصورة بصورة معينة من ابتداء الحركة الى انتهائها فيمتنع ان يتحرك في الصورة
بالضرورة لا يقال سلمنا وجوب تحصلها بالفعل حال تحركها لكن لم لا يجوز ان يكون تحصلها بالفعل بصور متعاقبة لا بصورة
واحدة فلا يلزم امتناع الحركة في الصورة عليها لانا نقول هي مع احدى تلك الصور ذات متحصلة ومع الصورة
الاخرى ذات متحصلة اخرى وليس شيء من تلك الذوات المتحصلة متحركة وانتقال من حالة الى حالة اخرى
فليس هناك حركة اصلا قيل هذا والجواب كما ترى مبني على ان الهيولى ليست الا شيئا بالقوة لا يتحصل موجودة الا
بالصور المعينة وذلك لما تقدم من انها في وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة ولو كانت في
ذاتها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك وللبحث في ذلك بعد مجال القول وانت انما تم البيان في عدم حركة الهيولى
في الصورة الجسمية ولا يتم في عدم حركتها وحركة الجسم في الصورة النوعية والشخصية واما الجواهر المركبة
فوقوع الحركة فيها اما ان يكون بتوسطها في بعض بسائطها وحده او في جميعها معا وقد عرفت استحالته فلا حركة
في الجواهر المركبة انتهى وما ذكره من انها تنعدم بانعدام جزء منها فمعناه انه ان وقعت الحركة في جوهر مركب فلا بد
ان يزول ذلك المركب عن محله تدريجا حتى يحصل مركب اخر وانعدامه انما يكون بانعدام جزء من اجزائه وانعدام كل
جزء منها دفعي لما تبين من امتناع الحركة في الجواهر البسيطة فانعدام المركب ايضا دفعي فلا حركة فيه واما المضاف

فهو طبيعة غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه فان كان معروضه قابلا للحركة كان المضاف ايضا قابلا لها
والا فلا لانه لو بقي على حالة واحدة عند تغير الموضوع او تغير مع عدم تغير معروضه لكان المضاف مستقلا
بالمفهومية وقد فرض بخلافه وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحدى المقولات الاربع وقعت الحركة
فيها تبعا لها كما اذا فرض ان ماء اشد سخونة من ماء آخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونته اضعف من سخونة الاخر
فقد انتقل من نوع الاضافة اعني الاشدية الى نوع اخر منها اعني الاضعفية انتقالا تدريجيا فقد تحرك الجسم في
الاضافة تبعا لحركته في معروضها الحقيقي اعني السخونة التي هي من الكيفية وكذلك اذا كان جسم في مكان اعلى
ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل او كان اصغر مقدارا من جسم اخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا منه
او كان على اشرف اوضاعه ثم تحرك الى وضع هو اخس اوضاعه فقد انتقل الجسم في هذه الصور من اضافة الى
اخرى تدريجا وتبعا لحركته في معروضها وكما لا يتصور بقاء هذه الاضافات باعيانها مع تغير متبوعاتها في
انفسها لا يتصور ايضا انتقال الجسم وتغيره في هذه الاضافات مع بقاء متبوعاتها على حالها لما عرفت من انها
لو تغيرت في انفسها بلا تغير في معروضها لاستقلت بالمفهومية وكذا هي طبيعة غير مستقلة بالمفهومية بل هي تابع
لمعروضه لما ذكرنا في المضاف واعترض بان هذا الدليل بعينه جار في ساير الاعراض النسبية لعدم استقلالها
بالمفهومية فان الاين والوضع من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بلا تبعية لشيء واجيب بانه ليس معنى عدم استقلال
المضاف ومتى بالمفهومية مجرد كونهما نسبيتين حتى يرد عليه النقض بساير الاعراض النسبية بل معناه كونهما تابعين لمعروضهما
في الاحكام واما الجدة فتوجد دفعة فلا يقع فيها الحركة واعترض بان العمامة اذا تحركت الى النزول والصعود
فلا شك انه يتغير هيئة احاطتها تبعا لحركتها في الاين واما مقولتا ان يفعل وان ينفعل فقال الشيخ اثبت بعضهم فيهما
الحركة والحق بطلانه فان المنتقل من التسخن الى التبرد مثلا لا يكون تسخنه باقيا والا لزم التوجه الى الضدين معا
لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال ان يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها
الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين
الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من التسخن الى التبرد على الاتصال وكذا الحال في التسخين والتبريد
اقول ان هذا الدليل لا يفيد بطلان الحركة في مراتب التسخن والتبرد فقط من غير انتقال من احدهما الى الاخر
مع انه منقوض باستحالة الجسم من السخونة الى البرودة بان يقال المنتقل من السخونة الى البرودة لا يكون سخونته باقية
والا لزم اجتماع الضدين فاذا لم يكن السخونة باقية فالبرودة لا يكون الا بعد وقوف الحركة في السخونة فبينهما

زمان



زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من السخونة الى البرودة على الاستمرار والحق
ان التسخن في زمان والتبرد في زمان اخر وليس بينهما زمان سكون بل بينهما ان هو الفصل المشترك بينهما والحق
ان الحركة فيهما يقع تبعا للحركة في غيرهما لانهما ايضا حالتان نسبيتان فلا تستقلان في الثبات والتغير
فالحركة فيهما تابعة للحركة اما في القوة ارادية كانت او طبيعية او في الالة واما في القابل وذلك لان العزيمة
قد تنفسخ يسيرا يسيرا والطبيعة قد تحوز كذلك والالة قد تكل هكذا ففي جميع هذه الصور يتبدل الحال اولا
اما في الارادة او في الطبيعة او في الالة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كذلك واما في القابل فربما
ينتقص قبوله واستعداده لتمام الفعل شيئا فشيئا فيقع الحركة فيه اولا ويتبعها الحركة في الفاعلية ولا يخفى ان التبدل
في التاثير يستلزم التبدل في التاثر فيقع الحركة في المقولتين تبعا ففي الكم باعتبارين لدخول الماء
القارورة المكبية عليه وتصدع الانية عند الغليان وحركة اجزاء المغتذي في
في الكم جميع الاقطار على التناسب اشار الى تفصيل وقوع الحركة في المقولات الاربع فبدأ بالكم والحركة تقع باعتبارين
احدهما التخلخل والتكاثف والاخر النمو والذبول اما التخلخل فهو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره
والتكاثف فهو ان ينتقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل منه جزء وقد يطلق التخلخل على الانتفاش وهو ان يتباعد
اجزاء الجسم بعضها عن بعض ويداخلها جسم اخر غريب كما في القطن المنفوش والتكاثف على الاندماج وهو ان يتقارب
اجزاء الجسم بحيث يخرج عن ما بينها من الجسم الغريب كما في القطن الملفوف بعد نفشه وهذان من مقولة الحركة في الوضع
ويطلق ايضا التخلخل على رقة القوام والتكاثف على غلظه وهما من باب الكيف واستدل بعضهم باثبات امكان
التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار لها في نفسها وانما هي قابلة للمقادير المختلفة
بحسب ما يتفق من الاسباب فيجوز ان ينتقل من المقدار الصغير الى المقدار الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف قال
بعض الفضلاء انما بنوا ذلك على الهيولى لانها عندهم قابل محض تتوارد عليها الصور والمقادير المختلفة من غير ان
يقتضي معينا من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا واحدا متصلا في نفسه كما هو عند الحس فانه ربما يختص كل جسم
بمقدار معين لا ينتقل عنه وبهذا يندفع ما ذكره الامام من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى بل يتاتى على راي
من يجعل المقدار زائدا على الجسم عرضا قائما به سواء كان بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة لان نسبته الى جميع
المقادير على السوية كالهيولى ولانه اذا كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة والحقيقة فيجوز
اتصاف كل منهما بمقدار الاخر ما لم يمنع مانع وانتقال الجزء الى مقدار الكل تخلخل وعكسه تكاثف نعم لا بد في ذلك

مل ان يصير الجزء منفصلا اذ مع كونه جزءا يمتنع ان يكون على مقدار الكل ضرورة على ان اشتراط الانفصال في امكان
انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظر واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز ان يصير القطرة على مقدار البحر وبالعكس
فجوابه بعد تسليم استحالة ذلك ان انتقال الجسم عن مقداره يكون لا محالة بقاسر فيجاز ان يكون للقسر حد معين لا يمكن
تجاوزه كما جاز على القول بالهيولى ان يكون لكل مادة حظ من المقدار لا يتجاوزه وبالجملة فالمقصود بيان امكان
التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع اقول امكان اختصاص كل جسم بمقدار معين لا ينافي
امكان عدم اختصاصه بمقدار معين والمقصود بيان الامكان فلا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى كما ذكره الامام
بل نقول اثباتها لا يفيد لان المقتضي للمقدار المخصوص اعني الصورة الجسمية بكونه جزءا ليس الجسم على هذا التقدير
فلا يقبل الجسم مقدارا اخر غير ما اقتضاه جزؤه لانه يمكن انتقال الهيولى من هذا المقدار الى مقدار اخر بان يتبدل
عليها المقدار مع الصورة التي يقتضيه الى مقدار وصورة اخرى لانا نقول الهيولى عندهم لا يكون متحصلة بالفعل
الا بانضمام صورة اليه فما لم ينضم اليها صورته ولم يتحصل بالفعل لا يتصور انتقاله من مقدار الى اخر كما سبق انفا
بل نقول لا حاجة الى امكان التخلخل والتكاثف لان ادلتهما تدل على وقوعهما والوقوع بعد الامكان والمهم
ذكر من ادلة وقوعهما دليلين الاول ان القارورة الضيقة الراس اذا كبت على الماء فلا يدخلها الماء اصلا
فاذا مصت مصا قويا وسد رأسها بالاصبع بحيث لا يتصل براسها هواء من خارج ثم كبت على الماء دخلها و
بهذا الطريق يملئون الرشاشات الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ جدا بماء الورد وما ذلك الدخول
بخلاء حدث فيها بان يخرج بالمص منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك البعض خاليا لامتناعه على رأيهم بل لان المص
اخرج بعض الهواء واحدث في الهواء الباقي تخلخلا فكبر حجمه بحيث يشغل مكان الخارج ايضا ثم اذا وجد في ذلك الهواء
المتخلخل البرد الذي في الماء تكاثفا فصغر حجمه وعاد بطبعه الى مقداره الذي كان له قبل المص فدخل فيها الماء
ضرورة امتناع الخلاء والثاني ان الانية اذا ملئت ماء وسد راسها واغليت فعند الغليان ينصدع الانية و
ما ذلك الا لان الغليان يفيد تخلخلا في الماء وازديادا في حجمه بحيث لا يسعه الانية فينصدع وقد يستدل بان
الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه الاول فظ انه لم يكن انفصل منه جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك
الجزء او ما يساويه اليه حين هو عاد الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام واما النمو فهو ازدياد
حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويداخله في جميع الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم والذبول عكس
النمو اي هو انتقاص حجم الاجزاء الاصلية للجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام

المشهور



المشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي فان الاجزاء الاصلية والزائدة في المغتذي باق
كل واحد منها على مقداره الذي كان عليه نعم ربما تحرك كل واحد منها في اينه او وضعه او كيفه لكن ليس ذلك
حركة في الكم وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة
دخول الاجزاء الزائدة في منافذها وتشربها بها ونقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكار هذا
مكابرة وقال بعض الفضلاء ان كان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا
في نفسه فالصواب ما قاله المجيب والا فالقول ما قاله الامام واعلم انه اذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية فلا جرم
ان يعد السمن والهزال منها ايضا اقول قد مر ان المراد بحركة شيء في مقولة ان ينتقل ذلك الشيء بعينه من نوع
تلك المقولة الى نوع اخر منها او من صنف من نوع من تلك المقولة الى صنف اخر منه او من فرد من صنف من تلك
المقولة الى فرد اخر منه وحاصله ان يتوارد افراد مقولة على شيء واحد بعينه وظ ان افراد المقدار في النمو والذبول
لا يتوارد على شيء واحد بعينه لان المقدار الكبير في النمو لم يعرض لما كان له المقدار الصغير بل المقدار الكبير انما عرض
لما كان له المقدار الصغير مع امر اخر منضم اليه وكذا المقدار الصغير في الذبول لم يعرض لما كان له المقدار الكبير بل
المقدار الصغير انما عرض لجزء ما كان له المقدار الكبير فمحل المقدار الصغير ومقدار الكبير في حالتي النمو والذبول
متغايران فلم يتوارد المقداران على شيء واحد بعينه فليس النمو من قبيل الحركة في الكم وكذا الذبول ومما حققنا
ظهر ان لا اثر لاتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه في هذا المط
لان مجموع الزائدة والاصلية غير الاصلية وحدها سواء اتصلا على وجه صار به المجموع متصلا واحدا في نفسه او
لم يتصلا كذلك وكذا الحال في السمن والهزال فانهما ليسا من قبيل الحركة في الكم لكن الحق ان النمو والذبول وما يقابلهما
من قبيل الحركة في الكم والمقادير المختلفة في الصور الاربع يتوارد على شيء واحد بعينه فان الجسم النامي من مبدا النمو
الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل شخصه بانضمام ما ينضم اليه وكذا الجسم الذابل من مبدا ذبوله الى منتهاه شخص واحد
بعينه لا يتبدل شخصه بانتقاص ما ينتقص عنه فان زيدا الطفل هو بعينه زيد الشاب وان عظمت حجمه وصار اضعافا مضاعفة
لما كان في حال الطفولية وكذا زيد الشاب هو زيد الشيخ وان نقصت حجمه وصار عشر عشير لما كان في حال الشاب وذلك
لان العظم والصغر ليسا من المشخصات وكذا الحال في السمن والهزال قوله في الكيف كالاستحالة المحسوسة
مع الجزم ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس لهما اشار الى اثبات الحركة في الكيف وهي
يسمى استحالة فاستشهد على وجودها بالحس فانا نشاهد الماء البارد يصير حارا بالتدريج وبالعكس ولا يخفى ان

اثبات هذه الحركة يتوقف على بيان امرين الاول ان محال الكيفيات قد تتغير فيها مع بقاء طبايعها النوعية والثاني
ان ذلك التغير تدريجي لا دفعي ولم يتعرض احد منهم لبيان الامر الثاني بل قنعوا فيه بما يحس من انتقال الماء من البرودة
الى السخونة وبالعكس على سبيل التدريج ومن انتقال الحصرم من الحموضة الى الحلاوة ومن الخضرة الى الحمرة ولذلك
قال الامام لا اعتماد على ذلك لجواز ان يكون هناك كيفيات متجددة في آنات بينها ازمنة قصيرة فلا يشعر الحس
بتفاصيل تلك الكيفيات بل يدركها على انها متواصلة فلا يكون هناك تغير تدريجي بل تغيرات دفعية متعاقبة
فلا يكون حركة واما بيان الامر الاول فيحتاج الى ابطال مذهبي الكمون والبروز والفشو والنفوذ وقد ذكرنا وجوها
لابطالهما في مباحث المزاج والمص اشار الى ابطال مذهبي الكمون والبروز واستشهد على ذلك بتكذيب الحس فان الماء
مثلا لو كان فيه اجزاء نارية كامنة كان يجب ان يحس بحر باطنه من ادخل يده فيه او يدرك التفاوت بين ظاهره
وباطنه وكلاهما باطلان بالحس **وفي الاين والوضع ظاهر** اي وقوع الحركة في مقولتي الاين والوضع
اما في الاين فلكونه معلوما بالبديهة مدركا بالحس واما في الوضع فلان للفلك حركة لا يخرج بها عن مكانه وانما يتبدل
بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة اما محوية فقط كما في الفلك الاعظم او حاوية ومحوية كما في غيره فيتبدل الهيئة
الحاصلة بسبب تلك النسبة وهو الوضع ولا نعني بالحركة في الوضع الا التغير من وضع الى وضع على التدريج من غير
تبدل المكان فان قيل كل جزء قد خرج من مكانه فكذا الكل لانه ليس الا مجموع الاجزاء قلنا لو سلم ان هناك اجزاء بالفعل
فثبوت الحكم لكل جزء لا يستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء على ان ما ذكرتم لا يتم في الفلك الاعظم عند من لا يثبت له المكان
على ان المكان هو السطح الباطن الحاوي ولا حاوي له **ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والفاعل
واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتض للاختلاف وتضاد الاولين للتضاد ولا مدخل
للمقابلين والفاعل في الانقسام** اختلاف الحركات قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون
بالشخص وقد يكون بالنوع ثم قد يوصف بالتضاد وقد يوصف بالانقسام فيشير في هذا المبحث الى بيان ذلك وقد سبق ان
الحركة تتعلق بامور ستة فاتفقوا على ان تعلقها بثلثة منها وهي ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي يختلف باختلافها
ماهية الحركة وتعلقها بالثلثة الباقية بمنزلة العرض لا يختلف باختلافها ماهية الحركة بل باختلاف المحرك لا يختلف هويتها
الحص فبنوا على ذلك لانه اذا اتحد المبدأ والمنتهى وما فيه الحركة نوعا اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك او المحرك
او الزمان نوعا لا تختلف الحركة لان تنوع المعروضات او الاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات لجواز قيام نوع كالحرارة
بموضوعين مختلفي الماهية كالانسان والفرس وحصوله بموثرين مختلفين كالنار والشمس وبهذا يظهر ان لا اثر للاختلاف

بالقسر



بالقسر والطبع والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وفي الطير ارادة لا يختلف نوعا واما الازمنة فلا يتصور
فيها اختلاف الماهية ولو فرض فلا خفاء في جواز اختلاطها بحقيقة واحدة والتمسك بانها عارضة للحركة واختلاف
العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي جعل الزمان عارضا لها
فانها انما هي حركة الفلك الاعظم واذا اختلفت المبدأ والمنتهى نوعا اختلف الحركة نوعا وان كان ما فيه واحدا
بالنوع بل بالشخص اما في الاين فكالحركة الصاعدة مع الهابطة واما في الكيف فكالحركة من البياض الى السواد على
طريق التصفر ثم التحمر ثم التسود مع الحركة من السواد الى البياض على طريق التحمر ثم التصفر ثم التبيض وكذا اذا اختلف
ما فيه بالنوع وان اتحد المبدأ والمنتهى نوعا بل شخصا كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة معها على الانحناء
وكالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ من الصفرة ثم الحمرة ثم السواد معها على طريق الاخذ في الخضرة ثم
النيلية ثم السواد وهذا معنى قوله واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتض للاختلاف واراد بالمتقابلين المبدأ
والمنتهى وبالمنسوب اليه المقولة التي وقعت الحركة فيها يعني اتحاد الحركتين بالنوع بسبب اتحاد هذه الامور الثلثة
فيهما نوعا واختلافهما بالنوع بسبب اختلاف هذه الامور الثلثة فيهما نوعا اعني عدم اتحاد هذه الثلثة فيهما نوعا واما
وحدة الحركة بالشخص فلا بد فيها من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة زيد اليوم
غير حركته بالامس وحركته من هذا الموضع غير حركته من موضع اخر وحركته من نقطة الى نقطة بطريق الاستقامة غيرها
بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع لكن لا خفاء في ان وحدة ما فيه اعني وحدته الشخصية تستلزم وحدة
ما منه وما اليه من غير عكس فلهذا يكتفى بوحدة الموضوع والزمان وما فيه وهذا معنى قوله ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة
المقدار والمحل والقابل واراد بالمقدار الزمان وبالمحل المقولة التي وقعت الحركة فيها وبالقابل الموضوع يعني
ان الوحدة الشخصية للحركة بحسب الوحدة الشخصية لهذه الامور الثلثة لا يقال ينبغي ان يكتفى بوحدة الموضوع والزمان
لاستلزامهما وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا يكون الا في مسافة معينة لانا نقول هذا انما يكون
عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان ينتقل في زمان معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن
كيفية الى كيفية ومع اتحاد الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز النمو والتخلخل والتسمن والتسود في زمان واحد واما
وحدة المحرك فلا عبرة بها في كون الحركة واحدة شخصية فان المتحرك بمحرك ما قد يحركه محرك اخر قبل انقطاع حركته و
الحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة اتصال المسافة ولا يتميز في تلك الحركة بوجه الاثنينية فيها غير ما توهم
من استناد بعضها الى محرك وبعضها الى محرك اخر ولا تجزي فيها بالفعل ولا فصل بسبب اختلاف الاستناد الا ترى ان الحركة

الفلكية مع اتصالها في نفسها يعرض لها انقسامات وهمية بحسب الشروق والغروب والمسامتات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك
الثاني ان لم يكن له اثر لم يكن محركا وان كان له اثر فان كان اثره عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر
واحد شخصي وان كان غيره فقد تعدد الاثر اعني الحركتين قلنا نختار ان الاثرين متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية
فان قيل ان اريد بالحركة الحركة بمعنى القطع اعني الامتداد الموهوم فلا وجود لها في الخارج وان اريد بها الحركة بمعنى الكون في
الوسط فهي امر كلي والواقع منه المحرك جزئي مغاير للواقع بذلك فلا يتصور حركة واحدة بالشخص واقعة بمحركين اقول قد مر انفا
ان الحركة بمعنى الكون في الوسط ليس امرا كليا بل هو واحد بالشخص مع انه لا يتم الدليل على عدم وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج بما
اوردنا عليه من الاعتراض نعم يرد عليه اعتراض اخر وهو انهم ارادوا بالحركة الواحد بالشخص مجموع الحركة التي بعضها مستند
الى محرك والبعض الاخر مستند الى محرك اخر كما هو الظاهر من كلامهم فلا شك في انه لا تعدد في محركها لان محركها مجموع المحركين
لا كل واحد منهما فلا يكون المحرك متعددا ومجموع المحركين واحد بالشخص وكل واحد من المحركين جزء من هذا المحرك الذي هو واحد بالشخص
بلا اشتباه فالصواب ان يعلل هذا المطلب بان حجرا واحدا بالشخص مثلا اذا تحرك بالقسر في مسافة بعينها من مبدا الى منتهى معينين
في زمان معين لا يختلف حركته هذه بان رامية زيد او عمرو او غيرهما وذلك معلوم بالضرورة والسر في ذلك ان الاستناد الى المؤثر لا دخل
له في تشخص الاثر ولذلك اختلفوا اتفقوا على جواز توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص ابتداء على سبيل البدل و
نحن بينا في مبحثه انه يجوز توارد هما على سبيل التعاقب ايضا فليراجع اليه من اراد الاطلاع عليه واما تضاد الحركات فليس لتضاد المتحرك
لانه جسم ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبر التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد مثل النار و
الماء الى العلو وقد يكون واحدا مع تضاد الحركتين كحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس ومن السواد الى البياض وبالعكس ومن
النمو الى الذبول وبالعكس او من وضع الى وضع اخر مضاد له وبالعكس ولا لتضاد المحرك لتماثلهما مع تضاد المحركين كما للحركة الصاعدة
للحجر والنار بالقوة القسرية والطبيعية المتضادتين وتضادهما مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة او القسر
ولا لتضاد الزمان لانه لا يتصور فيه تضاد اذ لا يتصور فيه التوارد على موضوع واحد لانه اما على سبيل التعاقب او على سبيل
الاجتماع وكل منها يقتضي الزمان ولا يتصور للزمان زمان ولا تضاد ما فيه لان الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه وكذا
التسود والتبيض عند اتحاد الطريق اقول هكذا قيل وفيه نظر لانه يجوز ان يكون لمعلول واحد شخصي علل متعددة يتحقق هذا
المعلول بتحقق كل واحد من هذه العلل فتحقق المعلول في صورة بدون ما يدعى علية لا يدل على عدم عليته لجواز تحققه في تلك
الصورة لعلة اخرى وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المتحرك لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت
متضادتان مع ان المتحرك واحد وكذا فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المحرك لتضاد الحركتين القسريتين كالصاعدة والهابطة

التضادين

115

التضادين عن فاعل واحد فتعين ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه والى هذا المعنى اشار بقوله وتضاد الاوليين للتضاد
اي لتضاد المبدا والمنتهى مقتضى لتضاد الحركة وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن النمو الى
الذبول وبالعكس وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب ما بين مبدأيهما من التضاد بعارض كون احدهما في غاية
القرب من المركز والبعد من المحيط والاخر بالعكس وكذا من المنتهى فان قيل قد صرحوا بان تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض
فكيف اوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع ان هذا ابعد قلنا مرادهم ان ذلك بمجرده وعلى اطلاقه لا يوجب
تضاد المعروض واما اذا كان بخصوصه بحيث يوجب صدق احد الضدين على المعروض وعلى ما يتعلق به فلا استبعاد وههنا قد صدقا
بتضاد الطرفين حد الضدين على الحركتين لانهما اعني الصاعدة والهابطة امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في زمان واحد من
جهة واحدة في موضوع واحد واعلم ان الامام قد اعتبر في تضاد الحركة تضاد المبدا والمنتهى من حيث وصف المبدائية والمنتهائية
وذكر ان التعلق الذاتي للحركة لما كان بنفس الوصفين دون الذاتين اذ لو لم يعرض للنقطتين كونهما مبدا وغاية للحركة لم يكن
للحركة تعلق بهما اوجب تضاد الاطراف تضاد الحركات واعترض عليه بان ثبوت هذين العارضين اعني وصف المبدائية والمنتهائية
لذاتيهما متاخرة عن وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين الوصفين العارضين علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط
فانهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين اقول كما ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متاخر عن
وجود الحركتين فكذا تضادهما ايضا متاخر عن وجودهما ولا استبعاد في ان يكون احد الوصفين المتاخرين علة للاخر فان قيل
فيلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع عنها الى الاول وهم قد صرحوا بان لا تضاد في الحركات المستقيمة
الا بين الصاعدة والهابطة وايضا يلزم التضاد بين الحركة المستقيمة والمستديرة اذا كان مبدا احدهما منتهى الاخرى وبالعكس
بل يلزم التضاد بين المستديرتين ايضا بالشرط المذكور اعني اذا كان مبدا احدهما منتهى الاخرى وبالعكس مع انهم قد صرحوا بان لا تضاد
بين الحركة المستقيمة مع الحركة المستديرة وكذا بين المستديرتين اقول مبنى ما ذكروا على اشتراط غاية الخلاف بين الضدين قالوا لا يتصور
غاية الخلاف بين المستقيم والمستدير وكذا بين المستديرتين وقد ذكرنا في مبحث الكيفيات المختصة بالكم وجه قولهم مع ما يرد عليه
فليراجع اليه فان قيل على هذا لا يتحقق التضاد في الحركات الاينية الا بين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز
اذ فيما سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبروه في التضاد من غاية الخلاف والتباعد وهم مصرحون بان حركتي الحجر علوا وسفلا بالقسر والطبع
متضادتان قلنا تضاد الحركات لتضاد ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة ح بل من حيث التوجه فيعتبر حال الجهة وجهتا
العلو والسفل هما المركز والمحيط فهما من حيث التوجه اليهما في غاية الخلاف ونهاية التباعد واما انقسام الحركات فليس بحسب انقسام
المبدا والمنتهى ولا بحسب انقسام الفاعل فان الحركة ليست كما بالذات وذلك ظ بل يعرض لها الكمية بالعرض بسبب انطباقها على الزمان والمسافة

المعنيين ملاكم بالذات فيجب انقسامها بعرض لها الانقسام واما المبدا والمنتهى وكذا الفاعل اعني المحرك فلا يتصور انطباق الحركة
على شيء منها وعلى فرض الانطباق ليس شيء منها كالذات حتى يكون المنطبق عليه كالعرض فلهذا لا يعرض للحركة انقسام
بحسب انقسام احد هذه الامور الثلثة والى هذا المعنى اشار بقوله ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام واما المتحرك فمن حيث
انه محل الحركة وانقسام المحل موجب لانقسام الحال كان ينبغي ان يكون انقسامها بانقسامه لان الحركة حالة في المتحرك حلول
السريان كالبياض والكائن في الجسم اذا كان المكان عبارة عن البعد على ما هو راي افلاطون ومن يتبعه لكن التغير التدريجي
المسمى بالحركة على حاله وعلى امتداده فان سمي مثل هذه انقساما للحركة بانقسام المتحرك فلا مشاحة واما الانقسام الكمي الذي
هو بحسب امتداده الوهمي الى ما له من الاجزاء الفرضية بحيث يحصل له اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور الا
بانقسام المسافة والزمان ويعرض لها كيفية تشتد فيكون الحركة سريعة وتضعف فيكون بطيئة
ولا يختلف بها الماهية لانه لابد للحركة من زمان ومن امتداد في الاين او المقادير او الكيفيات او الاوضاع ولا باس
بتسميته مسافة وان كان الاسم باطلاقه لما في الاين فيعرض للحركة كيفية تشتد ويسمى ح سريعة وتضعف ويسمى ح بطيئة
ويعبر عن السرعة بانها كيفية يقطع بها الحركة المسافة المساوية في الزمان الاقل او المسافة الاطول في الزمان المساوي
او الاقصر وعن البطؤ بانها كيفية يقطع بها الحركة المسافة المساوية في الزمان الاطول او المسافة الاقصر في الزمان المساوي
او الاطول ولا يختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطؤ فان السرعة والبطؤ يقبلان الاشتداد والضعف ولا
شيء من الفصول يقابل لهما ثم كل من السرعة والبطؤ هل ينتهي الى حد حتى يتحقق حركة سريعة لاحظ لها من البطؤ وبطيئة
لاحظ لها من السرعة ام لا بل لكل حركة حظ من السرعة والبطؤ بالنسبة الى ما هو اسرع وبالنسبة الى ما هو ابطأ فيه تردد الا انه
باصولهم هو الثاني لان الحركة لا يكون بدون زمان ومسافة اي امتداد في احد المقولات الاربع وكل منهما منقسم لا الى نهاية فكل حركة
يفرض فهي بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان ضعف تلك المسافة
سريعة وقد تمسك بان انقسام الزمان والمسافة قد ينتهي الى ما لا يمكن الحركة في اقل منه وان كان قابلا للقسمة بحسب الفرض وح
يتحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطؤ وبحسب تلك المسافة بطؤ بلا سرعة وهو ضعيف فان تلك السريعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع
في ذلك الزمان ضعف تلك المسافة وتلك البطيئة سريعة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان وسبب البطوء
الممانعة الخارجية او الداخلية لا تخلل السكنات والا لما احس بما اتصف بالقابل ذهب المتكلمون الى ان
سبب البطوء تخلل السكنات والفلاسفة نفوا ذلك واختار المص مذهب الفلاسفة وقال لو كان سبب البطوء تخلل السكنات لما احس
بالحركة المتصفة بالسرعة المقابلة للبطؤ والتالي باطل بالحس بيان الملازمة ان نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس

الذي



الذي يتحرك من اول اليوم الى نصف النهار خمسين فرسخا الى حركاته المغمورة في ذلك الوقت كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات الفرس
لكن الفلك الاعظم قد يقطع في ذلك الوقت قريبا من ربع مداره ولا شك انه ازيد من المسافة التي قطعها الفرس في ذلك الوقت
بالف الف مرة فوجب ان يكون السكنات المتخللة بين حركات الفرس في ذلك الوقت ازيد من حركاته بالف الف مرة فيلزم ان لا يكون
حركات الفرس محسوسة لانها قليلة مغمورة في سكنات تزيد عليها بالف الف مرة وليس الامر كذلك لانا نشاهد حركته سريعة في الغاية
ولا نرى شيئا من تلك السكنات وقالت الحكماء سبب البطؤ الممانعة الخارجية او الداخلية اما الداخلية فكمثل الجسم فانه يصلح سببا لبطؤ
الحركة القسرية كما في الحجر المرمي الى فوق والارادية كما في صعود الانسان الجبل ولا يصلح سببا لبطؤ الحركة الطبيعية لامتناع ان
يكون الشيء مقتضيا لامر وما نعا عنه واما الخارجية فكغلظ قوام ما يتحرك فيه فانه يصلح سببا لبطؤ الحركة الطبيعية ايضا كنزول الحجر
في الماء كما يصلح لبطؤ الحركة القسرية والارادية كحركة السهم والانسان فيه وقد يكون السبب في بطؤ بما نفس الارادة كما في رمي الحجر
وتحريك اليد برفق ولا اتصال لذوات الزوايا والانعطاف لوجود زمان بين آني الميلين ذهب بعض الحكماء كارسطو
واتباعه والجبائي من المعتزلة الى ان كل حركة يكون لها رجوع عن الصوب الذي كانت اليه سواء كان ذلك الرجوع الى الصوب الاول
بعينه وعبر عنها بحركة ذات الانعطاف او الى صوب اخر غيره وعبر عنها بذات الزاوية اذ لابد لها من حدوث الزاوية عند الرجوع لا يكون
متصلة بل يتخللها سكون قبل الرجوع ومحصول ما ذكروه ان كل حركة مستقيمة ينتهي البتة الى سكون وذلك لانها لا ينفذ على الاستقامة
الى غير النهاية فان الابعاد متناهية فاما ان ينقطع وهو ظ او يرجع على سمتها او ينعطف على سمت اخر وعلى التقديرين لابد من سكون
ما بين هاتين المستقيمتين ومنعه غيرهم كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة واما المتكلمون المثبتون والحكماء فلكل
من الفريقين في اثباته طريق فقال الحكماء الوصول الى المنتهى اني لان الحد الذي هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسما في ذلك
الامتداد والا لم يكن تمامه حدا فالوصول اليه اني اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول بشيء فشيء ثم ان الوصول
علة هي الميل فوجب ان يكون هذه العلة موجودة في آن الوصول لان العلة الموجبة يجب وجودها في حال وجود المعلول ثم ان
اللاوصول ايضا اني ضرورة انه زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول منقسما زمانيا فالميل الذي
هو علة اللاوصول يكون ايضا انيا وان قبل الا وصول غير ان ميل الوصول لامتناع اجتماع الميل الى جهة مع الميل عنه فبين الآنين
زمان لامتناع تتالي الآنات وذلك الزمان لا حركة فيه والا فالى المنتهى او عنه وكلاهما خلاف المفروض فهو زمان سكون فان قيل ان الميل
الذي علة الحركة كما انه علة الوصول الى الحد كذلك هو علة الزوال عن ذلك الحد فليس ههنا ميلان متغايران ولو سلم فلا نسلم ان
الميل الذي هو علة الوصول الى المنتهى موجود في آن الوصول لم لا يجوز ان يكون هو علة معدة له كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول
مثلها ولو سلم فلا نسلم ان الميل الذي هو علة اللاوصول اني لم لا يجوز ان يكون زمانيا كالحركة اقول يمكن تقرير الحجة على وجه يندفع

عند الاجوبة المذكورة وهو ان يبقى الوصول انى وكذا اللاوصول لما بينا انفا فيبقى الانى زمان سكون لما ذكرنا انفا والجواب
النقض بانه على هذا يلزم تخلل السكنات فى كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام منضودة بل يلزم تخلل السكنات فى الحركات
المستديرة الفلكية باعتبار الوصول الى الحدود التى فى المسافة والزوال عنها مع انه لا سكون فى الفلكيات مع والحل ان الانى
ان اللاوصول انى قوله ضرورة انه زوال الوصول الذى لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول منقسما زمانيا قلنا لم
فان الانطباق والموازاة والمحاذاة والتماس والوصول واشباهها انيات لانها تحصل عند انتهاء الحركة مع ان زوال كل منها
زمانى اذ لا يحصل الا بعد الحركة فان احد الجسمين اذا تحرك ومال الى الانطباق على الجسم الاخر فلا شك انهما ينطبقان عند انقطاع
حركته ولا يزول هذا الانطباق الا بان يتحرك احدهما والحركة ما لا يحصل الا فى الزمان وهكذا الحال فى جميع ما ذكرنا وقال
الجبائى ان الاعتماد المجتلب للحجر المتحرك قسرا يغلب الاعتماد اللازم فيصعد الاعتماد المجتلب للحجر ويضعف بمصاكات الهواء المخروق
متدرجا فى الضعف الى ان يغلب اللازم المجتلب فينزل الحجر فلا شك ان غلبته على المجتلب انما يكون بعد التعادل بينهما اذ لا تنقلب المغلوبية
من المغلوبية الى الغالبية دفعة من غير تخلل تعادل وعند التعادل يجب السكون والا لزم الترجيح بلا مرجح اذ لو لم يسكن لكان متحركا
اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما وتساويهما فيكون تحكما محضا والجواب انه لو سلم لزوم التعادل فليكن فى
ان الوصول لا فى زمان بين انى الصعود والرجوع حتى يكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى على انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة
عن الحيوانات واما المنكرون لتخلل السكون بين المستقيمين فلكل من الفريقين الثم فى الكاره طريق فقال الحكماء انه يصح ويجب
السكون بينهما فاذا فرض انه صعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا فى الجو بحيث تماس سطحهما سطحه فلا شك انه يرجع الخردلة راجعة
مع وجب وقوف الخردلة لتوسط السكون بين حركاتها الصاعدة والهابطة وذلك يوجب وقوف الجبل المصادم لها لامتناع التداخل
بين الاجسام واللازم ضرورى البطلان اذ كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف فى الجو بمصادمة الخردلة واجيب بان الخردلة لا تصادم الجبل
ولانه فى الصورة المفروضة بل ترجع بريحه فاذا وصلت اليها ريحه وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل فذلك فرض ممتنع ويجوز
استلزامه للمحال الذى هو وقوف الجبل وقالت المعتزلة لا سكون بين الحركتين اذ لا توجبه الاعتماد اللازم فانه يقتضى الحركة الثانية
لا السكون ولا توجبه الاعتماد المجتلب فانه يقتضى الحركة الصاعدة لا السكون ولا مولد للحركة والسكون الا الاعتماد والجواب
ان تعادل الاعتمادين يوجب السكون والسكون حفظ النسب فهذا ضد تقابل الحركتين وفى غير الاين
حفظ النوع السكون يقابل الحركة فيقع فى المقولات الاربع اما فى الاين فنعنى به حفظ النسبة الحاصلة للجسم الى اشياء ذوات
الاوضاع بان يكون مستقرا فى المكان الواحد واما فى الثلثة الباقية فنعنى به حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغير وذلك بان يقف
الكم من غير نمو وذبول وتخلخل وتكاثف وفى الكيف من غير اشتداد وضعف وفى الوضع من غير تبدل الى وضع اخر فهو بهذا المعنى امر وجودى

مضاد



مضاد للحركة واعترض عليه بان الحركة فى المقولات الثلث قد يكون من صنف الى صنف ومن فرد الى فرد فيكون النوع هناك محفوظا ولا سكون
فالصواب ان يقال السكون هو الاستقرار زمانا فيما يقع فيه الحركة وقد يراد به عدم الحركة عما من شانه الحركة فيكون بينهما تقابل العدم والملكة
ويقيد عما من شانه خرج عدم حركة الاعراض المفارقات وظ ان السكون فى مكان لا يجامع الحركة اليه ولا الحركة عنه فهو يضادهما معا
تضادا مشهوريا والى هذا المعنى اشار بقوله تقابل الحركتين ويتضاد لتضاد ما فيه السكون قد يعرض له تضاد كما
يعرض للحركة لكن تضاد السكون انما هو لتضاد ما فيه السكون اعنى المقولة التى يقع فيها السكون فان سكون الجسم فى الحرارة يضاد
سكونه فى البرودة وذلك لان المتضادين لا يجتمعان فى محل واحد فضلا عن ان يستقرا فيه زمانا اقول هذا انما يصح اذا اريد بالسكون
المعنى الاول اما اذا اريد المعنى الثانى فلا يتصور فيه تضاد اذ لا امتناع فى ان لا يتحرك جسم فى شىء من الضدين فان الماء مثلا
يجوز ان لا يتحرك فى الحرارة ولا فى البرودة ومن الكون طبيعى وقسرى وارادى الكون اعنى حصول الجوهر فى الحيز اعم من
الجنس الشامل للحركة والسكون كما اصطلح عليه المتكلمون ينقسم الى طبيعى وقسرى وارادى لان مبداه ان كان خارجا عن ذات الكائن
فهو قسرى والا فان كان مقارنا للقصد فهو ارادى والا فهو طبيعى فطبيعى الحركة انما تحصل عند مقارنة امر
غير طبيعى لان الحركة امر غير قار الذات والطبيعة ثابتة قارة الذات وغير الثابت لا يكون مقتضى للثابت بالذات بل لا بد من
مقارنة امر اخر للطبيعة ويكون ذلك غير طبيعى لترد الجسم اليه ويقف اى لترد الطبيعة الجسم الى الامر الطبيعى بالانتقال عن
ذلك الامر الغير الطبيعى كحصول الماء فى مكان الهواء فانه امر غير طبيعى لطبيعة الماء فالطبيعة يقتضى الرد الى الامر الطبيعى وهو حصول
الماء فى مكانه بالحركة فانه لو كان فى مكانه الطبيعى لم يقتض الحركة فيقف الجسم عن الحركة عند رده الى الحالة الطبيعية فغاية الحركة
الطبيعية رد الجسم الى الامر الطبيعى بعد عدمه فلا يكون الحركة الطبيعية دورية لان نفس الحركة ليست مطلوبة بالطبع
بل المطلوب بالطبع الرد الى الامر الطبيعى عند حصول الامر الغير الطبيعى بالحركة فكل حركة طبيعية فهى يستدعى هربا عن حالة غير طبيعية
وطلبا لحالة طبيعية ولا شىء من الحركات الدورية كذلك لان كل نقطة يفرض ان يكون مطلوبة بالحركة يكون مهروبا عنها بالطبع
فان قيل المتحرك بالحركة المستقيمة يطلب بها نقطة وعند الوصول اليها يفارقها بالطبع فيكون المط بالطبع مهروبا عنه بالطبع واجيب بان
كل نقطة فرضت فى الحركة المستقيمة فانها وان كانت مطلوبة بالطبع ومهروبا عنها بالطبع لكن لا يكون الحركة واحدة لان الهرب
عنها بحركة غير الحركة التى بها يطلب الوصول اليها بالطبع وقسريها مستندة الى قوة مستفادة قابلة للضعف يعنى
ان الحركة القسرية يستند الى قوة فى المتحرك مستفادة من مبدا خارجى وتلك القوة قابلة للضعف ولا يزال الضعف بمصادمات الجرم
المخروق بالحركة الى ان يصير مغلوبة فتستولى الطبيعة ويعيد الجسم بالحركة الطبيعية الى مكانه الطبيعى وطبيعى السكون مستند
الى الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة الطبيعية فانها يستند الى الطبيعة بشرط مقارنة امر غير طبيعى ويعرض البساطة ومقابلها

بل كل نقطة يفرض فى الحركة الدورية يكون المط
بالطبع مهروبا عنه ع

اي التركيب للحركة خاصة اي لا يتصور في السكون تركيب وانما يعرض البساطة والتركيب للحركة فان قيل سكون الان
على الارض مركب من الطبيعي والارادي قلنا لا بل هو واحد وانما يتوهم التعدد في علته والتحقيق انها الطبيعة فقط
واثر الارادة ترك ازالته الى الحركة فان كلا من الطبيعة والارادة والقاسر انما يصير تمام علة السكون عند عدم
رجحان علة الحركة وهذا بخلاف الحركة فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع علتين على حركة واحدة
كما في الحجر المرمي الى تحت وظاهر انها ليست من التركيب في شيء وانما الموجود ههنا هو اشتداد والحركة قد يكون بالذات
وهي الحركة التي تحصل في الجسم حقيقة وقد يكون بالعرض وهي الحركة التي لا تحصل في الجسم حقيقة بل فيما يقارنه لكن لا
يلزم من حركة ذلك المقارن عدم بقاء ما مقدمه مع الامور الخارجية والمتحرك بالعرض قد يكون قابلا لان يعرض له
الحركة بالذات كساكن السفينة وقد لا يكون قابلا له كالعرض الحال في الجسم والحركة قد يكون بسيطة كحركة الحجر
النازل بطبيعته وقد يكون مركبة كحركة ساكن السفينة اذا تحرك بالذات وبالعرض انتهى قيل الحركة المركبة لا يتصور الا
في المتحرك بالعرض لامتناع حركة الجسم الواحد المتحرك بالذات الى جهتين مختلفتين اقول الدعوى ودليلها كلاهما باطل
اما الدعوى فلان الحركة المركبة قد يتصور في المتحرك بالقسر كما في الحجر المرمي الى سمت غير سمت مركز العالم فانه يتحرك
حركة مركبة من الحركة القسرية والحركة الطبيعية فيميل الى سمت غير الذي رمي اليه بل الى سمت مائل الى مركز العالم وفي
المتحرك بالارادة كالطير اذا رمي الى سمت وهو يطير الى سمت اخر فانه يحدث منهما حركة مركبة من السمتين اعني سمت
رمي اليه وسمت ما يطير هو اليه واما الدليل فلان امتناع حركة الجسم الواحد الى جهتين مختلفتين حركة ذاتية تم والسند
الامثلة المذكورة **ولا يعلل الجنس ولا انواعه بما يقتضي الدور** اختلف المتكلمون في ان الحصول
في الحيز الذي هو جنس الانواع الاربعة هل تعلل بمعنى غير الاعتماد ام لا فذهب ابو هاشم واتباعه الى انه يوجد معنى
اخر يعلل به الحركة والسكون وذهب ابو الحسين وباقي المتكلمين الى انتفاء ذلك المعنى وتوهم طائفة ان المعنى
المذكور هو الكائنة واشار المص الى ابطال هذا التوهم بقوله ولا يعلل الجنس اي الحصول في الحيز ولا انواعه اي
الحركة والسكون لما يقتضي الدور وهو الكائنة وذلك لان الكائنة عندهم معلل بالكون الذي هو حصول الجوهر في
الحيز فلو علل الحصول في الحيز وانواعه بها لزم الدور **الخامس متى وهو النسبة الى الزمان وطرفه** متى
اي الخامس من المقولات التسع متى وهو نسبة الشيء الى الزمان وهو كونه فيه او في طرفه فان كثيرا من الاشياء يقع
في طرف الزمان ولا يقع في الزمان ويسئل عنه بمتى ثم المتى كالاين حقيقي وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه ككون
الكسوف في ساعة معينة وغير حقيقي وهو بخلافه ككون الكسوف في يوم كذا او شهر كذا الان الحقيقي من المتى يجوز

فيه اشتراك

111

فيه اشتراك ما بين اشياء كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف الاين وهو ظ ولما كان متى نسبة الشيء الى الزمان اشار
الى ماهية الزمان فقال **الزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتاخر العارضان لها باعتبار**
**اخر** قال الشيخ في الشفا الحركة ينقسم الى متقدم ومتاخر والمتقدم منها ما يكون في المتقدم من المسافة والمتاخر
منها ما يكون في المتاخر من المسافة لكن المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتاخر منها كما يوجد المتقدم والمتاخر
من المسافة معا فيكون التقدم والتاخر في الحركة خاصة يلحقهما من جهة ما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة فللحركة
مقدار نسبته ينقسم الى المتقدم والمتاخر والزمان هذا المقدار قوله العارضان لها باعتبار اخر معناه ان هذا التقدم
والتاخر العارضين لاجزاء الزمان ليس باعتبار الزمان على ما ذهب اليه بل باعتبار امر غيره على ما ذهب اليه المتكلمون
واختاره المص على ما مر في مبحث التقدم **وانما يعرض المقولة بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعروضها**
اي مقولة متى انما يعرض بالذات للمتغيرات كالحركة وما يتبعها من الامور ويعرض لمعروض المتغيرات كالاجسام بالعرض
فان ما لا تغير فيه لا يعرض له متى الا باعتبار صفات متغيرة يلحقه كالاجسام فانها بواسطة عروض المتغيرات لها يعرض لها
متى **ولا يفتقر وجود معروضها وعدمه اليه** اي لا يفتقر وجود معروض المتغيرات ولا عدمه الى
الزمان لان معروض المتغيرات متقدم على المتغيرات ضرورة تقدم المعروض على عارضه والمتغيرات متقدمة على
الزمان لان الشيء متقدم على مقداره القائم به فيكون معروض المتغيرات متقدما على الزمان لان المتقدم على المتقدم
متقدم فلو افتقر وجود المعروض او عدمه اليه لزم الدور **والطرف** يعني الان المفروض **كالنقطة** يعني
كما ان النقطة ليست جزءا من الخط كذلك الان ليس جزءا من الزمان وذلك لانه حد مشترك بين الماضي والمستقبل من الزمان
والحدود المشتركة بين الكميات المتصلة ليست اجزاء لها والا لما امكن تقسيمها الى ما اريد تقسيمها اليه لان
التنصيف يكون تثليثا والتثليث تخميسا وعلى هذا **وعدمه في الزمان لا على التدريج** جواب عن معارضة
تقريرها ان الان جزء من الزمان لان عدم الان اما تدريجي او دفعي والاول باطل والا لكان الان زمانيا لا آنيا
اذ المنعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد قطعا فيكون زمانيا اي منقسما بل يكون زمانا لا آنا والثاني يقتضي ان يكون ان
عدم متصلا بان وجوده اذ لو لم يتصل به لكان للان الاول في الزمان [illegible] او لا معدوما وهو محال
وتتالي الانات يستلزم تركب الزمان منها وتقرير الجواب ان هنا [illegible] لتدريجي حصول له
هوية اتصالية ينطبق على الزمان كالحركة التي لا يتصور حصولها [illegible] تدريجي اما ان يكون حصولا
في طرف الزمان اعني الان [illegible]

بوجه ان لا یوجد فی زمان قطعًا او حصولًا فی الآن والزمان معًا کالوصول الی المنتهی فانه توجد فی آن ویبقی زمانًا
وکلا هذین الحصولین ای دفعی الآن احدهما یستمر فی زمان بعد ذلک الآن دون الآخر واما آن یکون حصولًا
فی الزمان لا بمعنی الانطباق علیه بل علی وجه یوجد فی کل آن یفرض فی ذلک الزمان مثل کون الشیء متحرکًا فان هذا
لا یصدق علی الشیء فی طرف الزمان لان الحرکة زمانیة بل یصدق ذلک علی الجسم فی کل آن یفرض من آنات زمان حرکته
فهذا القسم واسطة بین التدریجی الذی هو القسم الاول وبین الدفعی الذی یتناول الوجهین المذکورین فظهر ان
الحصول فی زمان لا ینحصر فی التدریجی فعدم الآن فی الزمان الذی بعده لا بمعنی الانطباق لیلزم انقسام الآن وکونه
زمانًا بل بمعنی ان لا یوجد فی ذلک الزمان آن الا ویکون عدمه فیه فالآن طرف لذلک الزمان وعدمه فی جمیع ذلک
الزمان ولا محذور فیه قبل الکلام فی حدوث عدم الآن وهو انه دفعی اقول کل آن هو غیر الزمان والآن یوجد فی
احدهما واما بهما فلا یمکن ان یوجدا فیه والا لزم التسلسل فان الزمان لو کان موجودًا فی الزمان لکان ذلک الزمان
ایضًا موجودًا فی زمان آخر وهکذا حتی یتسلسل وکذا الآن لو کان موجودًا فی الآن لکان ذلک الآن ایضًا موجودًا فی
آن آخر ولزم التسلسل واذا تمهد هذا فلا نسلم ان وجود الآن فی آن حتی یتصل ان عدمه بان وجوده ولو سلم فلا نسلم ان
عدم الآن آنی قوله لان الآن اذا انعدم شیئًا فشیئًا یکون له امتداد قطعًا قلنا انعدام الآن شیئًا فشیئًا انما یقتضی
ان یکون لانعدامه امتداد وهی لا لوجوده والنزاع فیه والسند مما انتفا وحدوث العالم یستلزم حدوثه
یعنی اذا ثبت ان العالم وهو ما سوی الله تعالی حادث یلزم منه ان الزمان حادث لان الزمان من جملة العالم السادس
الوضع وهو هیئة یعرض للجسم باعتبار نسبتین ای الوضع هیئة یعرض للجسم باعتبار نسبتین نسبة تقع بین اجزائه
بعضها الی بعض ونسبة تقع بین اجزائه واشیاء غیر ذلک الجسم خارجة عنه او داخلة فیه کالقیام فانه هیئة للانسان
بحسب نسبة فیما بین اجزائه وبحسب کون رأسه من فوق ورجله من تحت ولهذا یصیر الانعکاس وضعًا آخر وفیه تضاد
فان القیام والانعکاس وجودیان یتعاقبان علی موضوع واحد بینهما غایة الخلاف وشدة وضعف لان
الشیء قد یکون اشد [illegible] الوضع قد یطلق علی معنی آخر وهو کون الشیء بحیث یمکن ان یشار الیه اشارة
حسیة فالنقطة بهذا [illegible] السابع الملک وهو نسبة التملک الملک ویسمی الجدة ایضًا
نسبة الشیء الی هیئة [illegible] به احاطة ما وینتقل بانتقاله فلم یرد بالنسبة معناه المصدری بل
ما یترتب علیه من ا[illegible] ی ما بها وعرضیًا کنسبة الانسان الی قمیصه الثامن والتاسع
الا لزم التسلسل یعنی الثامن من المقولات التسع هو ان یفعل